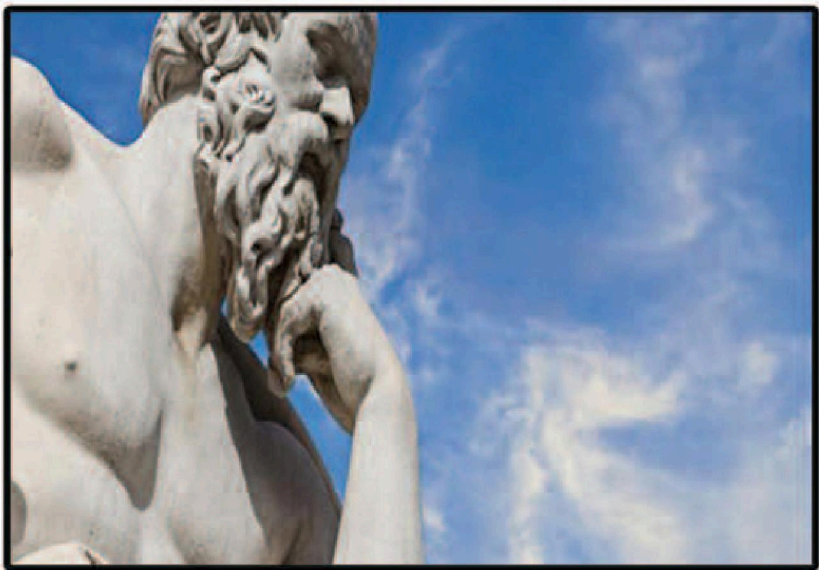


مناظرات نقدية في الفلسفة والفكر



علي محمد اليوسف

مناظرات نقدية
في الفلسفة والفكر

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية
(2019 /9 /4707)

اليوسف، علي محمد
مناظرات نقدية في الفلسفة والفكر/ علي محمد اليوسف- عمان: دار غيداء
للنشر والتوزيع 2019
() ص.
ر. ا. : (2019 /9 /4707)
الواصفات: / الفلسفة / الفكر / النقد/
يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مسنده ولا يعتبر هذا المسنف عن رأي
دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

Copyright ®
All Rights Reserved

جميع الحقوق محفوظة

ISBN 978-9957-96-771-0

لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب، أو تخزين مادته بطريقة الاسترجاع أو نقله على أي وجه أو بأي
طريقة إلكترونية كانت أو ميكانيكية أو بالتصوير أو بالتسجيل و خلاف ذلك إلا بموافقة على
هذا كتابة مقدماً.



دار غيداء للنشر والتوزيع

جميع المصنفات التجارية - الخطوط الأولى
خمسوي ، 962 7 95667143
E-mail: darghaidaa@gmail.com
E-mail: info@darghaidaa.com

تلاع العلي : شارع الملكة وصالا المصداقه
نظامي : 962 6 5353402
صرب 523946 مبنى 11152 الدار
www.darghaidaa.com

مناظرات نقدية في الفلسفة والفكر

علي محمد اليوسف

الطبعة الأولى

2020 م

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه بديل < niktba.net

الفهرس

| | |
|-----|---|
| 11 | فلسفة الحياة (1900 - 1950) |
| 27 | هيدجر وميتافيزيقا الوجودية |
| 39 | كانط والمعطى القبلي للزمان والمكان |
| 55 | ماكس شيلر.. العقل والمعرفة |
| 69 | نيقولا هارتمان والوعي الانطولوجي |
| 85 | سبينوزا.. الله والطبيعة والانسان |
| 99 | الماهية والمعرفة في الفينامينالوجيا والوجودية |
| 115 | الوجود في مدركات العقل والفكر واللغة |
| 141 | فرويد واللاوعي |
| 147 | كيف يعي الانسان ذاته؟ |
| 151 | كلمات وحكم فلسفية في الحياة والوجود ج3 |
| 165 | ميتافيزيقا الموت في الفكر الفلسفي الغربي |
| 175 | حقيقة الوجود في ادب سارتر |
| 183 | شذرات فلسفية |
| 189 | الفلسفة والشعر |
| 195 | مداخلة في فلسفة الفن |
| 201 | الخيال والطبيعة في الفن |
| 205 | وهم نهاية التاريخ |
| 211 | هويتنا اليوم |

المقدمة

في مؤلفاتي الفلسفية والفكرية السابقة كان الاسهام الاكبر في طبعها ونشرها دار غيداء الغراء وأكثر من دار نشر اردنية أدين لها بالامتنان والعرفان الجميل، تبنت طباعة ونشر بعض مؤلفاتي القليلة العدد 12 مؤلفا، وكنت دائما ولأزال بعد ظهور كتاب مطبوع لي أحمل هموم أني ربما كنت قصرت في بعض مباحث وموضوعات الكتاب من أيفائها حقها من الرصانة الفكرية والمناقشة والحوار الهادف بما يرضيني ويرضي دار النشر وأخيرا القاريء الذي ما أن يكون الكتاب جاهزا للمطالعة في متناول يديه، حتى يصبح هو مالكة الحقيقي بلا منازع في الحكم له أو عليه.

ودائما ما كنت أعجب نفسي كثيرا أن كان فاتتني بعض الافكار التي لم أضمنها الكتاب، أو وقعت في بعض الثغرات التي لا يخلو منها أي مطبوع فلسفي، كون الافكار والشروحات والنقد لأي كاتب يخوض غمار هذا المنحى الفلسفي الصعب لا تمتلك العصمة من بعض الاخطاء التي لا منجاة منها على مستوى كبار الفلاسفة العالميين، وأنجاز كتاب هو بمثابة بداية مشروع فكري لن يكتمل في مؤلف واحد وأكثر، ويكون محكوما بما يحظى به من أفكار جديدة يتوجب معها المقارنة والافادة والنقد، ولا تكتمل الافكار الفلسفية في كتاب الا في غيرها معها أو ضدها.

هنا في مقدمة هذا الكتاب أود الإشارة الى بعض الملاحظات السريعة التي أجدها جديرة بالتأشير:
اولا: رغم أن تقييم جهد أي كاتب لمنجزه الفكري الثقافي هو من اختصاص غيره على قدر ما يستحقه جهده من اهتمام، وما يحمله من ثراء ثقافي يستحق الوقوف عنده وأنصافه بكلمة حق، لذا أجدي ملزما القول أن مواضيع هذا الكتاب الفلسفي فيها من الجهد الفلسفي المعمق، وصعوبة المعالجة والحوار وتقليب الافكار في الطرح والمناقشة والنقد والتثبت ما يشكل لي إضافة نوعية جديدة لما سبق لي نشره في مؤلفاتي السابقة.

وممكن التجديد المهم أني ناقشت في مواضيع هذا الكتاب أطروحات فلسفية لكبار الفلاسفة المشهورين من رواد تاريخ الفلسفة عالميا من أمثال مارتن هيدجر، ماكس شيلر، جون بول سارتر، عمانويل كانط، نيقولاى هارتمان، هنري برجسون، وأدموند هوسرل، باروخ سبينوزا وغيرهم.

ثانيا: أستطيع الجزم أني طيلة متابعتي مباحث الفلسفة المترجمة الى العربية علي أيدي مفكرين عرب كبار لهم تاريخ طويل وباع كبير مميّز في مجال الاهتمامات والمباحث الفلسفية، يغفلون عن مسألة هامة جوهرية أنهم يتغاضون ويجتنبون النقد لآراء فلاسفة غربيين أفكارهم في بلدانهم وغير بلدانهم هي محط نقد قاسي جدا من لدن فلاسفة ومفكرين غربيين أنفسهم، ونحن نخجل من ممارسة النقد في حده الأدنى الواجب الضروري، ويكتفي مفكرون بالعروض الفلسفية التي غالبا ما يتحاشون فيها حتى التفسير الذي لا يخرج عن المباحث الفلسفية الغربية المعرّبة نصّا دوماً الإشارة العابرة الى مثالب وعيوب تلك النصوص والمؤلفات وثوراتها الفلسفية الفكرية، ومن غير اهتمام أين موقعنا كثقافة عربية تريد أن تبني مشروعها الفكري والفلسفي والمعرفي الخاص بنا، أقولها بأسف أني أفتقدت الكثير مما يجب أن يقال من لدن كبار من الفلاسفة والمفكرين العرب المعاصرين الكفوئين أن يدلوا بدلوهم فيما ينير الطريق أمام أجيال قادمة، في أن يقوم التفلسف على النقد والتساؤل وعدم التسليم أن ما يردنا من أفكار فلسفية لا يطالها التقصير لا من قريب ولا من بعيد.

موجز عبارة أضعها أمام جميع من يمتلكون كل المؤهلات الفكرية والثقافية من فلاسفة ومفكرين عربا أننا لا نحتاج عروضاً وشروحات تمجيدية لهذا الفيلسوف الاجنبي أو ذاك ولا انتقادات تجريحية غير منصفة محايدة أيضا، من غير أن تمر آراؤهم الفلسفية في تناول نقدي موضوعي نزيه وفلتره فكرية حازمة، تعطي مفكرينا العرب قيمتهم الندية أنهم أصحاب أرث ثقافي فلسفي حضاري عظيم لا يجعلنا تابعين غير مبدعين أمام أصحاب الفكر الفلسفي الاوربي العالمي المعاصر.

ثالثاً وأخيراً: سيجد القاريء رغم جهدي الكبير الذي بذلته قدر المستطاع في جعل مواضيع ومباحث الكتاب ميسرة ألفهم والاستيعاب وأن لا تكون لغتها معقدة عصية على الاستقبال والتوصيل للمستلقي المثقف. إلا أن ضرورات البحث في القضايا الفلسفية تجعل الكاتب محكوما في لغة توازي وتتعامل مع أفكار فلاسفة عالميين كبار لهم بصمة فلسفية متعالية، يتوجب بالكاتب العربي مجاراتهم بلغتهم الفلسفية وأسلوبهم المنطقي الفكري في نقدهم كي لا يكون نقدنا متدنيا لا يرقى الى مواجهة المنقود بحصيلة فكرية تستوقف المثقف الحبيب العربي عندما يكون نقدنا متدنيا لا يرقى الى مواجهة المنقود بحصيلة فكرية مؤهلة قادرة على المواجهة والنقدية.

لذا أجد من الضروري القول أن مواضيع الكتاب تتطلب صبرا ومطاوله من القاريء المثقف الاث عن المعرفة الفلسفية. ومباحث الكتاب ليست في تلك الصعوبة التي غالبا ما نجدها في الترجمات العربية لموضوعات ومباحث فلسفية عصية لكنها ليست سهلة لدى قاريء لا يملك خلفية ثقافية فلسفية ضرورية.

أخيرا كعادي في مقدمات كتبي السابقة لن أتحدث عن تفاصيل محتويات الكتاب وأحرم القاريء متعة أكتشافها بنفسه ما يجعله قريبا من موضوعات الكتاب ليس كقاريء متلق بل كمثقف وناقذ متمكن يملك أدوات ووسائل التقويم والفرز والتمحيص في أراء ثقافة هي من نضج هويتنا العربية في مشروعها الفلسفي الواعد الذي أجد بوادر تبلوره واضحة في بلاد المغرب العربي والاردن ولبنان ودول الخليج التي تتكامل وتتكافل معها جهود الكتاب المفكرين والقراء العرب معا في أنجاح مشروع فلسفي عربي ناجز.

علي محمد الموصل /الموصل

حزيران 2019

فلسفة الحياة 1900 - 1950

تعريف اولي

أراد فلاسفة الحياة نقد الميراث الفلسفي الاوربي لثلاثة قرون (1600م - 1900م)، التي كان يتسبدها تياران رئيسيان في قطبين متضادين أحكما هيمنتهم على مدارس وتيارات الفلسفة الحديثة الاوربية على وجه التحديد منذ بداية القرن السابع عشر. هما الفلسفة المادية بكافة تياراتها وانشقاقاتها، في مناوئة القطب الثاني الفلسفة المثالية أيضا بكل تنوعاتها ومدارسها الفلسفية العديدة. وأن كنا لانعدم مثل هذا التفريق والتضاد في الفلسفة منذ بواكيرها الاولى في فلسفة اليونان (ثبات بارمينيدس× حركة هيراقليطس) وما تلاها من فلسفات على امتداد عصور تاريخية طويلة حتى يومنا هذا.

أرادت فلسفة الحياة كما أطلقت على نفسها، أنتسابها بمواصفات وتوصيف البيولوجيا العضوية من حيث أبتعادها عن أدانة (حقيقة) مفادها لا توجد فلسفة لم تكن من أجل الحياة في مفاهيمها كتعبير فلسفي، أو طموحها تغيير الحياة كما في غالبية مدارس الفلسفة المادية لعل أبرزها الماركسية، طرحت فلسفة الحياة نفسها التوسط بين كل من الفلسفة المادية والفلسفة المثالية في رفضها المنطلقات الفلسفية لكليهما وليس محاولة التوفيق غير المجدي في سعي التقريب بينهما، وبدأت فلسفة الحياة من منطلق أدانتها ونقدتها الفلسفة الكانطية التي أعتبرت في حينها تمفصلا تاريخيا كبيرا في تاريخ الفلسفة وكما أستهدفت فلسفة الحياة نقد الديكارتية العقلية أيضا.

كما وأستبعدت فلسفة الحياة النزعة الميكانيكية في تبادل علاقة المادة بالفكر والعقل التي تأخذ به كلا من المادية والمثالية على السواء طبعاً بأختلافات جوهرية. وأتخذت فلسفة الحياة من مقولة أحد أقطابها هنري برجسون: (هناك في الصيرورة أكثر مما هناك في الوجود) واجهة فلسفية تعريفية عريضة لها أنضوت تحتها أربعة مدارس مختلفة في تنوعات طروحاتها الفلسفية لكنها جميعها تجمعها العناوين:

- مدرسة الدفعة الحيوية عند برجسون.

- البرجماتية الامريكية والانكليزية

- المذهب التاريخي عند دلتاي

- فلسفة الحياة الالمانية.⁽¹⁾

أرهاصات فلسفة الحياة

اولا: يعتبر كتاب الفيلسوف الالمانى (برونو باوخ) الصادر عام 1923م بعنوان (الحقيقة والقيمة والواقع) من أهم الكتب التي مهدت لظهور فلسفة الحياة. وأعتبر باوخ هذه المباحث الفلسفية الثلاث الحقيقة والقيمة والواقع أنما هي في حقيقتها أشكالية بحثية فلسفية واحدة بثلاثة وجوه حيث (أن الواقع يساوي الحقيقة، كما أنه من جهة أخرى هو القيمة).⁽²⁾ ويرى باوخ أن جدل قوانين تشكيل الموضوع ليست ثابتة وأنما هي في حركة دائبة، وأن العالم المادي هو في تطور أيضا، وقوانين العالم الجوهرية التي تحمل أسم المثل أو الفكرة، أنما هي وحدة موضوعية للصور المنطقية الكلية اللانهائية.⁽³⁾

يلاحظ في العبارات المقتبسة أعلاه مدى المراوغة التي يحاولها برونو باوخ التملص والهروب من تأثير النزعة المادية الكلاسيكية على أفكاره الفلسفية، وكم هو مستفيد من الجدل الهيجلي والماركسي في أهمية الحركة والتضاد والحتمية التطورية الضرورية التي تلازم كل حراك في المادة والطبيعة والتاريخ.

ثانيا: تعتبر فلسفة الحياة، أن المدارس والتيارات الفلسفية المثالية، تجاهلت وأغفلت عن قصد أدراك التجريبيين أثبات المرتكزات التالية التي أعتمدتها فلسفة الحياة:

- أن العقل يختلف اختلافا جذريا عن المادة ولا يمكن تفسير العقل بالمادة وأرجاعه لها.

(1) ا.م. بوشنكي/ت عزت قرني/الفلسفة المعاصرة في اوربا/سلسلة عالم المعرفة/ ص 142.

(2) المصدر السابق ص137.

(3) المصدر السابق ص 138.

- القانون المنطقي والاخلاقي لا يمكن أن يقوم على عملية نفسية.

- أن فعل المعرفة ليس مجرد أستقبال سلبي للانطباعات.⁽¹⁾

يمكننا القول في مداخلة سريعة وتعقيب أولي، أنه بحسب فهم فلسفة الحياة يتوجب التفريق بين العقل والمادة ولا يجوز تفسير العقل بالمادة وأرجاعه لها...وهذا منطلق مثالي مقلوب يحاول الانقلاب على مثالية فلسفة الحياة في لبوسها أو ألباسها مفردات المادية وهو ما تعتمد فلسفة الحياة تصريحاً، إذا ما علمنا أن الفكر هو في حقيقته الوجودية مادة سواء أكان مادة تخيلية داخل العقل أو مادة تعبيرية بالفكر واللغة عن وجود الأشياء خارج العقل، والفكر قسمة مشتركة بين الوجود المادي للأشياء في الطبيعة والعقل.

أن وسيلة العقل في أدراكه الأشياء والموضوعات أنها يكون من خلال أستقبال العقل لمعطيات الحواس، ومن ثم يجري تنظيم علاقات هذه المدركات وتخليقها مفاهيمياً في الذهن قبل أرثدادها من العقل في التعبير عنها فكرياً - لغوياً إلى عالم الأشياء الخارجي.

والقول هنا العقل في سمته وصفته غير الوظيفية البايولوجية، ليس مادة هو من قبيل فرزه وتمايزه عن واقع الأشياء بتخليقه معطيات الإدراك الواصلة له دونما أن يكون جزءاً عضوياً مرتبطاً بها خارجه في عالمها المادي. أي في وجودها الخارجي المستقل في عالم الأشياء، والعقل يختلف عن المادة في وجودها المستقل في الطبيعة، كونه عضو وظيفي خلّاق داخل منظومة أعضاء جسم الإنسان البايولوجية، نسبة لوجوده في أدراكه عالم الأشياء مادياً عن طريق الحواس والجهاز العصبي، بنفس وقت أن عالم الأشياء الخارجي لا يمكنه أدراك العقل، كممثل أدراك الأشياء في الطبيعة، بل هو يدرك ذاته أولاً وفي قدرة أدراكه عالم الأشياء المستقلة عنه والتي لا تتشابه معه لا من حيث الكيفية العضوية ولا من حيث الوظيفة الإدراكية التجريدية المنطقية ثانياً. أذن العقل هو مادة حيّة

(1) المصدر السابق ص 140.

في كلا التعبيرين سواء كعضو في الجسم، أو كحصيلة معرفية فكرية منتجة للواقع المدرك تخارجيا.

ومادية العقل الفلسفية هي خاصيته في أنه يعقل نفسه ويعقل الأشياء المادية والفكر ويعبر عنها باللغة أو غير اللغة من وسائل ترجمة الافكار العقلية في توصيلها تداوليا الى عالم الاشياء.

وأذا فرضنا العقل غير مادي من حيث الفكر الناتج عنه، وليس من حيث عضويته البيولوجية المادية في جسم الانسان، وأن كان التفريق هذا غير دقيق، فكيف يتسنى لنا أدراك الأشياء بغير وسيلة العقل المادية؟

العقل يدرك ليس الطبيعة كموضوع أو موجودات وظواهر وأشياء، وإنما من خاصية العقل أدراكه العواطف والاحاسيس المجردة والانفعالات النفسية على السواء لكن بوسائل مختلفة متنوعة في تفرده عنها جميعا والا كان العقل لا يتسم بالثبات المادي في أدراكه معطيات كلا من المادة والنفس.

كانط لم يكن مخطئا في اعتباره العقل يدرك الوجود في زمانيته - المكانية المتجانسة مع ثبات وسائل أدراكه في العقل والوجود. لأنه لم يجد له مخرجا في أدراك الأشياء زمانا سوى الاقرار بحقيقة أن ما يدرك مكانا يدرك في زمانيته أيضا ولا تفريق بين الزمان والمكان في أدراكهما الاشياء.

العقل يدرك الأشياء في ثباتها البادي الخادع مكانيا وفي حركة صيرورتها وتغيراتها زمانيا، الزمان الذي حسب كانط لا ينفصل عن أدراكه الأشياء مكانا في حيز وجودي مكاني أو في حيز مكاني - زمني بصفته موضوعا متخيلا من صنع مخيال الذاكرة لا وجود عياني مادي له في عالم الأشياء والطبيعة، والمدرك عقليا لا يدرك زمانيا منفصلا عن أدراكه مكانا بل في تلازم الاثنين معا. بمعنى أن أدراك الشيء مكانيا وزمانيا هو في حقيقته تعبير عقلي أدراكي واحد له.

وهذا ينطبق تماما مع الفلسفة المثالية بغض النظر أن كانت موفقة بها أم خاطئة قولها (أن فعل المعرفة ليس مجرد أستقبال سلبي للانطباعات)، كما أنهم - فلاسفة الحياة

- يذهبون الى أن القانون الاخلاقي أو المنطقي لا يمكن أن يقوم على عملية نفسية.وهي مسألة تقبل من النقاش الطويل الوقت المفتوح في فلسفة علم النفس.

وفي هذا أقرار واضح لا ينفع معه الالغاء المزاجي، في موارد غير منطقية التغاضي عن حقيقة أن العقل يدرك المادة والاشياء في وجودها الخارجي المستقل، بنفس آلية أدراكه العواطف والوجدانات والاخلاق والمعارف والنفسية والانطباعات باختلافات هي من صميم فعالية العقل التنظيمية للادراكات جميعها وبمختلف تنوعاتها وأساليب معالجتها في الرد عليها.

والعقل ليس مادة عضوية أو وسيلة أدراكية ميكانيكية جامدة لا على صعيد العقل العضوي البايولوجي، ولا على صعيد العقل الفكري المجرد الفلسفي أو المعرفي (اللوغوس). بل أن العقل مادة عضوية داخل الجسم أن شئنا تعريفه علميا على أنه محتويات الدماغ، مادة عضوية في ارتباطها البايولوجي الحياتي بالانسان، ويكون وسيلة معرفية تجريدية أيضا في تعبيره عن الاشياء والمدرجات بالفكر واللغة...والفكر ينوب عن العقل الادراكي ولا يتجاوزه في التفكير وأدراك الوجود...ولا فكر بدون مرجعية العقل الذي يعلو على الفكر واللغة لأنهما من تخليق العقل ووسيلته، وليسا سابقين على وجود العقل التخليقي والادراكي للاشياء ولا سابقين على وجود الاشياء في استقلاليتها في العالم الخارجي كموجودات مادية.

العقل الذي يمنح الوجود المادي الطبيعي أدراكاته التخليقية يكون جزءا من ذلك الوجود المدرك تخليقيا بوسيلة الفكر واللغة فقط، ويكون متميزا عن المدركات الوجودية متعاليا عليها في الواقع بالوظيفة و بخصائصه المادية الفلسجية.فالعقل يعطي الفكر واللغة ماديتهما ويكون متعاليا عليهما في الكيفية الوظائفية وفي معرفة عالم الاشياء.

والعقل المقصود هنا هو ليس حزمة الادراكات الحسية أو الخيالية الواصلة لعقل فلسفي يروم إعطاء تفسيرات تجريدية لها، وأما هو العقل العضوي البايولوجي في تركيبه الجسم الذي يدير كافة العمليات المادية في حياة الانسان اليومية، وكل منظومة الافكار الصادرة عنه.فالتفكير الذهني المجرد وكذلك التفسير الواقعي كلاهما من اختصاص

العقل(الدماغ) في تخليقه منظومة ردود الافعال عن طريق المخ والجهاز العصبي في تخليق الافكار واللغة.وفي أستجابته توصيل مدركات الحواس سواء اكانت واقعية أو فكرية متخيلة للمخ والاجابة عنها.

العقل ليس مادة عضوية وحسب بل هو فعالية دينامية شغالة متعالية نافذة تجعل من كل مدرك يقع تحت تأثيرها وأهتمامها التحليلي للمدركات سواء أكانت واقعية أم خيالية. وأعطاء ردود الافعال تجاهها فتصبح هذه المدركات مادة أكتسبت حيوية تخليق العقل لها في وجودها خارج وصاية العقل عندما تكون في عالم الاشياء المستقل.. ويخطيء بعض الفلاسفة ومنهم فلاسفة الحياة بأن وظيفة العقل تنحصر في تجميع حزم من الانطباعات النفسية ومعطيات الادراك التي يتلقاها ويقوم هو بربط العلاقات بينها ميكانيكيا فكريا فقط، وليس في مداخلة العقل التخيلية لها مجددا بما يطلق عليه فلسفيا مقولات العقل المعرفية الادراكية، والعقل هنا لا يقوم بخلق الاشياء في العالم الخارجي وإنما يقوم بتخليقها ثانية كوجودات تسبق أدراك منظومة الحواس والعقل لها في وجودها المستقل في عالم الاشياء. وترتبط بعلاقات لا حصر لها مع الطبيعة ووجودها معها بعد أتمام معالجة العقل لها وتعبير الفكر واللغة عنها كموجودات جرى عليها تخليق العقل لها..

العقل تخليق تغييري مجدد للاشياء في وجودها المادي المستقل، وليس خلقها وأيجادها بالفكر واللغة.بمعنى أن العقل يقوم بتغييره الاشياء والموجودات وتحويلها من حالة طبيعية ووجود واقعي معين لآخر متجدد متحرك ومتغيردوما،وهكذا سواء في تدّخل الانسان ماديا في تغيير الاشياء أو في تداخله مع معطيات العقل الصادرة عنه بالفكر واللغة.

واذا أفترضنا جدلا أن العقل ليس مادة فاعلة وانفعالية في التأثير والتأثير في نوع من التخليق الجديد لمجمل مدركاته، فبأي وسيلة يمكن أدراك الاشياء في حالة من الحركة الدائبة والصيرورة الدائمة بحسب توصيف أصحاب فلسفة الحياة؟؟

سؤال أترك الاجابة عنه لأنني لا أؤمن بغير تفسير أن يكون العقل العلمي والعملي أو التجريدي الخلاق مادة تتوَسَّل غيرها من الماديات وغير الماديات بتخليق عقلي جديد

للأشياء. ويختلف العقل في ماديته أنه مادة غير ساكنة ولا محايدة ولا سلبية لأنها تمثل طاقة كبيرة لا محدودة من الديناميكية الحية التي تتمايز بها عن الوجود المادي للأشياء في ثباتها الطبيعي المستقل قبل أدراك العقل لها. الوجود المادي سابق على ادراك الحواس والعقل له، ولا قيمة حقيقية للوجود من غير الإدراك التخليقي له عقليا. فموجودات الطبيعة غير المدركة عقليا تكون موجودات مكتفية بذواتها في سلبية مطلقة من حركة الحياة التي تحكم الوجود بمدركات العقل.

ما هو جديد فلاسفة الحياة؟

أن فلاسفة الحياة يتقدمهم برجسون جميعهم (فعليون) ديناميكيا (أكشن) على نحو مطلق، أي أن منطلق فلسفتهم الحركة والتغيير والضرورة الدائمة، ولا يوجد شيء يعلو الحركة وضرورة الحياة. ويتغاضون عن المادة والوجود باعتبارهما من (فضالة) الحركة. أي أن المادة والوجود هما فائض الفعالية الحركية للأشياء والحياة التي هي حالة تطور مستمر ولا متناهي. ويتخذون من مقولة برجسون أن هناك في الضرورة أكثر بكثير مما هو في الوجود، مجالا حيويا ديناميكيا في فهم الحياة واشكالاتها.

كما أنهم يتصورون الواقع على نحو عضوي بمعنى أنه سلسلة من التغيرات البايولوجية كما في الطبيعة والتي تطرأ على الإنسان أيضا والتي تسري أحكامها على الوجود والطبيعة في تنوعاتها البيئية، وأرتباط الكائنات الحية وكل الموجودات في شبكة عضوية من التداخل الذي ينظم الحياة والطبيعة والوجود الإنساني المتعلق بهما. ويرون العلم ليس آلة وأما هو حياة عاملة فاعلة، وفلاسفة الحياة لا عقليون ويرفضون بشدة التصورات أي القوانين القبلية والاستنباطات المنطقية. ولا يعتمدون أن يكون المنهج العقلي هو منهج الفلسفة، وأما منهج الفلسفة هو الحدس والنشاط والفهم الحي للتاريخ... وفلاسفة الحياة ليسوا ذاتيين، ويؤمنون بوجود حقيقة موضوعية تتعدى الذات العارفة وتعلو عليها وتستقل عنها.⁽¹⁾

(1) نفس المصدر السابق تلخيص ص142-ص145.

لا يعتبر الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون مؤسس فلسفة الحياة وأن كان من أبرز فلاسفتها، فقد سبقه فلاسفة عديدون أيطاليون وفرنسيون وألمان في هجومهم على الابتذال الميكانيكي الذي تقوم عليه الفلسفتان المادية والمثالية في مبحث الوجود أو الانطولوجيا ومركزية الانسان في التفكير الفلسفي. وأن كان ألغاء هذا الابتذال الفلسفي الميكانيكي وبديله هو دخول مباحث الفلسفة نفق العدمية التنشوية التي استعادت فاعليتها على أنها مرحلة تتجاوز والتفكيك والبنوية وغيرها من الفلسفات التي أقامت وأضافت فوق تجريدات الفكر الفلسفي تجريدات لغوية لا أول لها ولا نهاية في تضييع أهتمامات الفلسفة بالانسان بما هو أنسان، وليس بالنص بما هو نص أدبي أو معرفي منعزل عن التأثير الحيوي في الوجود الانساني.

ويعتبر دي بيران أستاذ برجسون أبرز مؤسسي فلسفة الحياة. وأفاد برجسون كثيرا من المذاهب الفلسفية التطورية والنفعية في الفلسفتين الانجليزية والامريكية وفي الوقت الذي تأثر بفلسفة هيربرت سبنسر ألا أنه مالبت أن انقلب على أفكاره تماما، محاولا أن ينفرد في أربعة مؤلفات كتبها في الفترة (1889-1932) يعرض فيها نظريته الفلسفية بالاخلاق والدين، وأصبح أحد رواد الفلسفة الاوربية الجديدة في القرن العشرين، بعد نجاحه في الافادة من مزج آرائه الفلسفية بخيالات ولغة الادب صاغها برشاقة نال على أثرها جائزة نوبل بالادب عام 1927.⁽¹⁾

وبنى برجسون فلسفة الحياة الهجينة المستمدة أصولها من ثغرات الفلسفتين المادية والمثالية وكذلك من ملابسات فلسفة كانط وهيغل على السواء، والتي كان تناولها بالتشخيص وأدانها العديد من الفلاسفة قبل وبعد برجسون، ولم يكن له قصب السبق في هذا المجال حتى الربع الاول من القرن التاسع عشر تاريخ تبلور انبثاق فلسفة الحياة التي

(1) نفس المصدر ص144.

كانت اسهامات كروتشة الايطالي وبرنشفيك الفرنسي لها الباع الاعلى في بلورة مفاهيمها الارهاصية.

أن مدلولات الفلسفة الهيكلية ومن بعدها الماركسية كانت تعج بها الساحة الفلسفية والخطاب الفلسفي السائد منذ القرن السابع عشر، عصر ديكارت والثامن عشر بداية عصر الانوار، وكانت مفرداتها بالحركة والديالكتيك والتطور التاريخي ومركزية العقل وأعلى شأن العلم وغيرها من أدبيات الفلسفات المادية والمثالية تملأ مجلدات من الكتب. وكذلك بداية بروز أفكار الفلسفة الوجودية.

ويمكننا تلخيص فلسفة الحياة عند برجسون من منطلق (أن خواص العالم هي الامتداد والتعدد والحمية والسببية، وأن الاجسام تخضع لقوانين لا تتبدل)، وجديد برجسون في فلسفة الحياة بأستثناء مصادرها المسئلة من أدبيات الفلسفة المادية الهيكلية والماركسية، تناوله العلم الطبيعي قائلا: (أن العلم الطبيعي لا يدرس الحركة، وأنها هو يدرس المواقع المتتالية فقط، التي تقع فيها الاجسام، كما أن العلم لا يدرس القوى وأنها يدرس نتائجها ومعلولاتها، لذا فإن صورة العلم عن العالم تفتقد الحركة الديناميكية للحياة).⁽¹⁾

لو تركنا جانبا مغالطة برجسون في محاولته أدانة العلم على أنه يفتقد الحركة الديناميكية في تعامله مع الحياة، بتعميم لا يمتلك خصوصية التعامل مع العلم بروحية الحجّة المقنعة والرأي الصائب، وانما بافكار فلسفية مجردة لا رصيد من المقبولية تحملها، وما قاله في الفقرات السابقة، أنما هو لا يتعدى توصيف تعميمي بعيد جدا عن منطق العلم، ولو أخذنا جانب التخصص في عباراته السابقة، لوجدنا فيها تلميحات تخص علم الفيزياء الميكانيكي بتعميم لا يحتمله العلم في تخصصاته التي لا حصر لها وليست مقتصرة على تعامل علم الفيزياء الميكانيكي بحركة الاشياء وانتقالاتها وتغيراتها المكانية، أنما كان

(1) نفس المصدر السابق ص 147.

رصد العلم لها زمانيا هو في قياس انتقالاتها المكانية فقط وليس الزمانية حسب أدانة برجسون الخاطئة للعلم.

هنا يقع برجسون في خطأين متلازمين أحدهما أنه لا يقر بأن ادراك الزمان إنما يتم حدسه العقلي في أدراك الموجودات مكانيا، وأن الزمان لا يدركه العقل الا في نتائجه الادراكية للموجودات مكانا.

الخطأ الثاني الذي وقع به فيلسوفنا برجسون أن جميع المدركات من الاشياء التي يتصور أن العلم يدركها في التجريبية العلمية إنما هي أدراكات مكانية يتصورها العلم أنها أدراكات زمانية حسب أدانة برجسون، وغاب عنه أن الاشياء الموجودة إنما أدراكها المكاني غير ممكن ولا متاح ألا في أدراكها زمنيا.

والأمر الذي نجده بالغ الاهمية التنويه له هو لا يوجد أشياء تدرك مكانيا في حقيقتها المادية أو المثالية، كون الزمان يدرك الموجودات زمنيا في تجاهله ما يسمى الادراك المكاني لها، فالوجود المكاني حركة دائمية متغيرة لا تدرك بغير وسيلة العقل (الزمان)، فالوجود مكانا في تصوراتنا التجريدية إنما هو لا وجود حقيقي له مدرك من غير زمن يدركه عقليا.

أن خطأ كانط أنه يوجد أدراكان قبلان في العقل هما الادراك المكاني والادراك الزماني مما أوقع برجسون فيما ذكرناه سابقا متصورا أن الاشياء تدرك مكانيا وتدرّك ثانية مرة أخرى زمانيا، وهذا خطأ لم يقع فيه العلم لتقع به فلسفة ما بعد كانط، لأنه لا يجوز فصل المدرك مكانيا عنه زمانيا من حيث أنه لا يوجد غير أدراك زمني واحد هو الذي يعطي المدرك مكانا - زمانيا وجوده، وكل مدرك زمانيا تحكمه لحظة أدراكه مكانا. بموجب العبارة لا تدرك الموجودات الا زمانيا فقط بعكس تصوراتنا الخاطئة أننا ندرك الاشياء كموجودات مكانية. والزمن وحده يحدد الوجود المكاني للاشياء، وليس مكان الشيء هو الذي يحدد زمانية أدراكه.

أن في أدانة برجسون العلوم الطبيعية في تعميم جزئية تخص الفيزياء على علوم الطبيعة ليست مسألة يمكن تمريرها والتسليم بها على أنها نقد فلسفي صائب للعلم.

وأدانة العلوم الطبيعية على أنها غير قادرة على مواكبة انتقالات (القوى)، لا يقلل من منجزات النهضة العلمية المذهلة التي حصلت منذ بداية القرن التاسع عشر.

بداية عصر الانوار وفتح منافذ التقدم العلمي على مصراعيه حتى وصل أعلى قممه في القرن العشرين، وجدنا كيف جعل هذا التقدم العلمي المذهل، من الفلسفة وآرائها تابعا يركض منهكا متعبا وراء منجزات العلم ومحاولة الاعتياش الفلسفي عليها.

ومثني قليلا مع برجسون في قوله: (أما الزمان على النحو الذي يدركه العلم، فهو في نهاية المطاف مكان في الواقع، وحين يزعم العلم أنه يقيس الزمان، فأن الذي يقيسه بالحقيقة هو المكان).⁽¹⁾ لا أعتقد أن أحدا من دارسي الف باء الفيزياء ينكر هذا على برجسون في فهمه القاصر لقياس الموجودات والاشياء زمانيا - مكانيا. ولم يتنبه برجسون الى ان العلم غير مخطيء في قياسه زمانية وجود الشيء على انه قياس مكاني. فالزمان لا يقيس ولا يدرك الوجود بغير استدلال مكاني ملازم له. حتى عندما يتداخل الزمان في أدراكه وتخليقه مواضع الخيال التي لا وجود مادي مكاني لها في عالم الاشياء، ويكون أدراكها زمانيا في المخيلة الذهنية فقط، الذي يخلع عليها ويعطيها وجودا أدراكيا مكانيا حتى لو جاء على صعيد تعبير الفكر واللغة التجريديين عن تلك الخيالات.

أذا سلمنا أن قول برجسون في تخطئته العلم صحيحة، فما هو رأي الفلسفة في آلية قياس الزمان والمكان؟؟ لا يوجد قياس فلسفي للزمان يعتمد العلم ولا الفلسفة. هنا لم يأت برجسون بجديد في تخطئته رأي كانط الذي حاول تفنيده بعبارات فارغة ولا أستطاع النيل من مهمة العلم بذلك ايضا. تعبير برجسون في تداخل قياس الزمان والمكان في أدراك الاشياء، كان أوضحه كانط في مؤلفه الفلسفي ألهام نقد العقل المحض، بأن الذي يدرك من المحسوسات والذهن مكانا هو في ذات الوقت عينه يكون مدركا زمانا، لأن الزمان والمكان في الادراك الحسي والعقلي يتداخلان ولا يمكننا أدراك شيء في مكانه

1 نفس المصدر السابق ص 145.

دومها أعتماـنا تـداخـل الزمان في أدراكنا له في ذات اللحظة أو الآنية. أدراك وجود الشيء مكانا يتم في قياس زمانيته ولا أـسـتـقـلـالـيـة مـكانـيـة لـوـجـود غـير مـوـجـود يـقـاس بـغـير الزمن.

لا يـوجـد أدراك مـكانـي لـشـيء لا يـدـاخـله أدراك زـمـانـي، وكـذلك لا يـوجـد شـيء يـدركه الزمان متعينا ماديا بمـعـزـل عـن أدراكه مكانا، باستثناء أدراكات العقل الخيالية لموضوعات مصدرها الذاكرة لا وجود مكاني عياني لها في عالم الاشياء والطبيعة الحية. ويكون الادراك الزماني متعالقا مع المكاني في تداخل معقد يجري بالمخ خياليا من حيث أن الادراكات اللاشعورية المتخيلة التخيلية للابداع تختلف عن أدراكات الشعور للاشياء في الطبيعة في وجودها وتغييراتها المادية ظاهراتيا في ثبات جواهرها. علما أن الفلسفة المادية لا تعترف بوجود شيء (بذاته) فالوجود هو الظواهر فقط.

الزمان في أدراكه الاشياء يكون لا ماديا ولا مدركا ولا حسيا ولا حدسا عقليا لوحده، والزمان قرين الوجود مكانا، والمدرك مكانا يعني أدراكه زمانا في نفس اللحظة المكانية المتداخلة زمانيا، والمدرك مكانا عقليا يعني بالضرورة أنه مدرك حدسيا زمانا، فالادراك المكاني لا يكون نافذا ولا صحيحا ومتعددا أيضا، الا في حضور أدراك الشيء زمانا من دون أن يستطيع الانسان التثبت من حدس الزمان بلا مكان يؤطره شيء يدرك واقعيًا.... ملازمة الزمان للشيء في مكانه ضرورة لأدراكه وبغير الزمان هذا لا توجد مدركات مكانية يمكن أدراكنا لها في تجريدها عن زمنها لأن في ذلك استحالة وجودية، ولا يوجد مكان مدرك لا يلازمه زمان مدرك، فالوجود مكانا هو وجود زماني في ومضة واحدة غير متاح التفريق بين الزماني عن المكاني فيها. والمكان هو الوجود في الزمن ولا مكان لوجود خارج الزمن.

وقول برجسون بأن الذي يقيسه الزمان أنها هو في حقيقته قياس الشيء مكانا هو تعبير صحيح لضرورة موجبة في الممارسة الادراكية للعقل، لكنها لا تشكل أدانة للعلم في تقصيره قياس الزمن منفصلا عن الشيء المدرك مكانا على حد تعبير برجسون، لأننا نكون بهذا نطالب العلم بأدراك أعجازي تعجيزي عقلي خاطيء فلسفيا وصحيح ثابت علميا.

فمثلا أنت لا تقدر أدراك وضعية يدك مكانيا في غياب زمن أدراكك لها، وحضور اليد لا تدرك مكانا ما لم يرافقها زمن محدد هو زمن أدراكها حسيًا، وليس وضعية مكانها المادي فقط. فاليد التي يدركها الانسان موضوعة في جيبه لها زمنها ومكانها الخاصين المختلفين عن وضع اليد على الرأس أو على الطاولة أو اليد التي تمسك قلما أو التي تؤثر لشيء أو غيرها بما لاحصر له من الحالات. هنا يكون أدراك اليد زمنيا هو الذي يعطيها أدراكا مكانيا والعكس صحيح أيضا. بمعنى استحالة أدراك الشيء مكانا في غياب زمنه الذي يجعل من المدرك مكانا مدركا حسيًا وعقليًا.

أننا لا يمكننا أدراك أي شيء مكانا من دون ملازمة الزمن أدراكنا له معا. وضع أي شيء مدرك مكانا يتم عبر آلية زمنية تقطعها معطيات أدراك حاسة واحدة أو أكثر في حالتي ثبات الشيء أو في حركته بلحظة زمنية. وهذا يعطينا أثباتا أن الشيء لا يدرك مكانا فقط في استحالة غياب زمن أدراكه بل لا يكون موجودا من أساسه. ولا يكفي ولا يمكن أدراك شيء يتنقل مكانا من دون زمن يلازمه.

حركة الشيء هي زمنه وليس تبديل وجوده وانتقالاته مكانا. المكان هو وجود لا يدرك لوحده في زمان مفارق له. وهذه استحالة أدراكية حتى في حالتها الافتراضية أن يكون هنالك شيء يدرك مكانه في غياب زمن أدراكه.

واذا كانت الفلسفة مليئة بالاطعاء المتقاطعة مع العلم، فأن العلم ليس ملزما أتباع سذاجة الفلسفة أغلب الاحيان. أن محاولة جعل أفكار الفلسفة سابقة على أفكار العلم محاولة عقيمة تشبه معالجة الفلسفة قضايا الميتافيزيقا الماورائية قرونا طويلة بلا نتيجة.

وكما نجح العلم في أفترقه عن الاساطير والسحر والاديان الوثنية وخلق منجزات مذهلة، كذلك من اليسير جدا أن يفترق العلم الحديث عن الفلسفة اذا ما وجدها تقف عائقا أمامه. أن العلم الحديث وضع الاديان والفلسفة في زاوية حرجة، كما كان سبق له أن وضع الاساطير والسحر والميثولوجيا عموما منذ عصور طويلة في طي التخيلات العقيمة.... والعلم أخطأ له مسارًا مستقلا بعيدا عن الفلسفة بعد انفصاله عن الاديان.

وأخذ يحقق المنجزات العظيمة في وقت لا تزال الفلسفة تفتش لها عن مخرج ينتشلها من الوضع المحرج الذي تعيشه وسببه عدم قدرتها مجاراة العلم منجزاته لا غير.

خاتمة وتلخيص

العلم لا يحتاج من يدافع عنه أمام موقف الفلسفة المتراجع باستمرار، وليس معنى هذا أن العلم والمعرفة لا يحتاجان الفلسفة بل المقصود أنهما كما يلتقيان في أمور عديدة يختلفان في بعضها أيضاً. ولم نعش بعد اليوم الذي نجد فيه الفلسفة تسحب العلم خلفها بل نحن نعيش العكس. أنه كما رفض العلم سطوة الدين عليه بالأمس، يسحب اليوم الفلسفة وراءه.

من المهم بيان التوضيح البديهي أن العلم مجموعة حقائق وليس مجموعة تصورات فلسفية تقبل الخطأ والصح، وليس العلم من السذاجة أنه ينقل انتقالات القوى على حد تعبير برجسون، انتقالات مكانية يحسبها زمانية. ولا يعترف برجسون أن مكان الشيء وزمانيته مظهران لحقيقة واحدة هي أدراكه وجوداً.

أن المدرك مكاناً هو المرتكز الأولي في فهم وجوده وصورته وحركته، والزمان ليس ضرورة أدراكية لكل وجود مكاني ومتحرك وحسب، بل هو الملازم الواجب لاعطاء مواضيع الصيرورة المكانية أدراكاً منظماً يرتضيه العقل وتستقبله الحواس. أن ادراك الشيء في حقيقته هو في قياسه الزماني وليس المكاني الثابت أو المتحرك.

وليس هناك من أفتعالية علمية أو فلسفية يريد آثارها برجسون في وجوب فصل المدرك زماناً عن المدرك مكاناً، فالمدرك مكاناً هو مدرك زماناً كما أوضحناه سابقاً، وليس العلم وحده كما يذهب برجسون وقع في مطب (الخطأ الساذج) الذي أكتشفه برجسون في أدانته العلم رصده انتقالات وقياسه حركات القوى مكاناً ويعتبرها أدراكاً زمانياً. وهذه حقيقة علمية لا يمكن دحضها بالفلسفة. فادراك الشيء في حقيقته هو في قياس زمنه وليس قياس حركته في أشغاله حيز مكانه.

كانط في القرن الثامن عشر أنتبه بذكاء عبقرى لهذه الاشكالية التي وضعها في صياغة مثالية وهي مقبولة علميا في غياب الافضل منها، أن الادراك الزماني- المكاني للوجود لا يتم الا عبر (قالبى) الزمان والمكان باعتبارهما وسيلتي الادراك الحسى العقلى. وهما وجودان ثابتان في العقل، ومعطيان سابقان على الوجود والطبيعة في الادراك.

والزمان لا يدرك وجودات الاشياء من دون تعيّنهما المادى في أشغالها حيّزا مكانيا، باستثناء أدراكات العقل لمواضيع الخيال، وملازمة الزمان للشيء ليس في سكونه الثابت وحسب وأما في جميع حركاته، وانتقالات المكان لا تؤثر في أدراكات الزمان لها. ومن المهم التنبيه الى أن العقل لا يدرك الفراغ او العدم، فالمدرك زمانا هو الموجود مكانا أو المتخيّل ذاتيا، والشيء المتحرك ليس هو الشيء الذي يغادر المكان بل هو الذي يغادر زمنه الادراكي، فالمكان ثابت في أدراك العقل له وملازمته الامتلاء، وكل شيء بالطبيعة من أشياء تشغل حيّزا في المكان تبقى حركاته وانتقالاته مدركة مكانا وزمانا معا مهما تبدّلت مواقع المكان وكما أن الزمان لصيق الوجود كذلك المكان لصيق ذلك الوجود... والزمان يدرك الحركة على أنها شيء ثابت وليس شيئا متحركا، لذا يكون الثابت والمتحرك في الشيء الواحد سيّان في أدراك الزمان له.

أستحالة أدراك او حدس العقل وجود الاشياء مكانا، في افتراض تعطيل فاعلية الزمان، كون الوجود مكانا لوحده فقط أستحالة أدراكية، ويصبح وجود الشيء مكانا عدما لا يمكن أدراكه لأنه فراغ أو عدم، والزمان لا يدرك الحيّز الخالي أو الفراغ من الوجود المادى للاشياء، أي الزمان لا يدرك اللاوجود غير الموجود، والزمان لا يدرك فراغات المكان التي هي عدم غير موجود لا يمكن حدسه، الفراغ لا يدرك الا حالة الأمتلاء فقط، بمعنى أن الزمان لا يدرك اللاوجود الذي لا يحده المكان، كما أن الحواس لا تنقل احساسات اللاوجود أو العدم التي هي غير حقيقية لا في وجودها الواقعي ولا في وجودها الافتراضي.

كما أن ملازمة الزمان أدراكه الاشياء حسّيا عقليا، لا ينفي عن الزمان حقيقته الحدسية المجردة في أدراكه الوجود المادى للاشياء في الطبيعة، وغير الوجود المادى المتخيّل

من الذاكرة، لكنه أي الزمان في كلا الإدراكين وسيلة فقط، ولا يكون بذاته مادة او موضوعا للإدراك لا من العقل ولا من الطبيعة ولا من الوجود المادي للأشياء، ولا من الخيال الفكري الذاتي، ولا حتى من العلم الفيزيائي الذي تأخذ مواضعه كامل مداها المختبري التجريبي، الزمان لا يستطيع العلم جعله موضوعا تجريبيا كحقيقة علمية يمكن البرهنة عليها أو السيطرة عليها، والزمان لا يخضع لأرادة العقل وتنفيذ رغائبه، ويبقى قانونا من قوانين الطبيعة الفاعلة غير المسيطر عليه من قبل الانسان، والزمان هو حدس عقلي متعال على الوجود والطبيعة ولا يخضع لهما. وتبقى الطبيعة والانسان تحت رحمة الزمن، ولم يكن الزمن تحت رحمتها لافي الماضي ولا في الحاضر ولا في المستقبل.

هيدجر وميتافيزيقا الوجودية

تعريف اولي

أن الحقيقة الصادمة التي يحاول قاريء أو دارس الفلسفة الوجودية، أجنبها والتغاضي عنها، هي محاولة الانطلاق المسبق الخاطيء أن الوجودية لا تلتقي مع الميتافيزيقا ولا تستقي مواضعها بالتداخل الوثيق معها. ونستطيع التعبير عن هذا المعنى أن الوجودية ميتافيزيقا فلسفية أرضية تحمل مآزق وهموم الانسان في الحياة، وليست ميتافيزيقا تبحث عن مصير الانسان قبل وبعد الموت في السماء.

الفكر الفلسفي الوجودي عند أقطاب الوجودية المؤسسين لها منذ نهاية القرن التاسع عشر، والقرن العشرين هم سورين كيركارد. وجبريل مارسيل. وكارل ياسبرز، واخيرا كلا من مارتن هيدجر وجان بول سارتر، جميعهم فلاسفة ميتافيزيقيون بامتياز لا ينكرونها هم على أنفسهم، فاذا سألنا أن كيركارد ومارسيل هما وجوديان لاهوتيان غير ملحدان، يعتمدان في فلسفاتهما مزج مباحثهما بالمنطلقات اللاهوتية المسيحية بهذا القدر أو ذاك، بخلافه نجد أستماتة كل من هيدجر وسارتر تبرئة أنفسهما من شبهة ميتافيزيقا الفلسفة رغم بداية مؤلفاتهما الفلسفية كانت تمتح من الميتافيزيقا بدءا من العنوان فالمتن والمنهج.

ورغم إعلانهما - هيدجر وسارتر - ألحادهما ومحاولتهما خاصة سارتر التمسك بخلفيته المادية الماركسية لا شعوريا ألا أن الميتافيزيقا ليس بمفهومها اللاهوتي الديني الصرف، بل الانطولوجي بقيت تلازمهما الاثنان معا ولم يستطيعا التخلص منها بسبب تداخل مواضع الفلسفة الوجودية مع المواضيع الاثيرة في الميتافيزيقا مثل: الموت، الوجود، الحياة، المعنى، المصير، القلق، الفناء أو العدم، الخلود، الحرية الخ الخ.

وكي لا نقع في التباس أن الوجودية ميتافيزيقية لا دينية او أنها مادية هيكلية أو ماركسية، أو هي تتوسط المذهبين الفلسفيين، نقول الوجودية كانت بداية تمفصلها التاريخي الحديث جاء مع أفكار سورين كيركارد الوجودية التصوفية - الميتافيزيقية، أما

التمفصل التاريخي للمادية المتقاطعة مع الميتافيزيقا عامة تماما أهما بدايتها كانت مع هيجل ومن بعده ماركس وربما أسبق منهما عند كانط.

وهنا لا بد من إشارة سريعة على مؤسس الوجودية الميتافيزيقية الحديثة بلا منازع سورين كيركارد الذي كان تأثير خلفيته الدينية البروتستانتية التي عاشها بقسوة دراماتيكية مع الموت الذي أخذ جميع أفراد أسرته الأب والام والاخوات على التوالي، وحين وجد كيركجارد على حد وصفه أن العقيدة المسيحية مليئة بالتناقضات الصارخة التي تتعارض مع العقل، أزدري العقل بضراوة لأنه لا يستطيع البرهان اليقيني على قضايا ميتافيزيقا اللاهوت المسيحي، لذا أستبعد العقل وعمد الى وضع أسس فلسفة وجودية تهمل العقل وتؤمن بالدين بمفهومه اللاهوتي. وضع كيركجارد وجودية تمزج بين المادي والروحاني الصوفي في تعطيله فاعلية العقل أنحيازا للإيمان باللاهوت الديني المسيحي.

من كل ما أشرنا له سريعا جدا يكون معنا لاغربة أن تكون الميتافيزيقا متعاقلة مع أقطاب فلاسفة الوجودية باستثناء سارتر في كتاباته الاخيرة والى حد ما كارل ياسبرز الذي كان يمتلك منحى خاصا به أيضا يتأرجح بين الإيمان والالحاد.

هيدجر والمصطلحات الوجودية الغريبة

ثمة تداخلات فلسفية غريبة في مفهوم هيدجر للوجود من حيث أستخدامه مصطلحات غير معتادة ولا مسبقة قبله فلسفيا، وتلاعبه بتفسيرها، تفسيرها غامضا بما يخلعه على تلك التعبيرات والمصطلحات من غريب المعنى والمضامين والمحمولات الهورمونوطيقية التي هي أقرب الى نوع من الميتافيزيقا غير اللاهوتية في اقترابها من العدمية التي روج لها نيتشة بقسوة، ولا يعرف القاريء ماذا يقصد هيدجر بهذه الثقليعة من المصطلحات الغريبة، منها هذه العبارات الفلسفية الوجودية - الميتافيزيقية المربكة للفهم والعصيّة على الاسلوب المنطقي الفلسفي والمنهج الواضح التي ندرجها لاحقا...

يذهب دارسو هيدجر الى أنه فيلسوف أصيل بمعنى استقلالية أفكاره حتى داخل الفلسفة الوجودية ذاتها ويمتلك بصمة خاصة به ويصفه البعض (أن هيدجر يسير في

عرضه دائما على نحو منتظم شديد الانتظام، وأما يأتي غموضه من المصطلحات غير المألوفة بل والغريبة التي أخترعها هيدجر أختراعا كي يعبر بها عن مفاهيمه، وقد اصبحت هذه المصطلحات مصدرا لالوان متعددة من سوء الفهم، وعلّة التندر على فلسفته، خاصة من قبل الوضعيين المنطقيين⁽¹⁾، ومن هذه التعابير الفلسفية الغربية أخترنا:

- الموجود هناك أو الدزائن - يقصد الانسان - ليس له عمق، بل يأتي من جوف هاوية بلا نهاية من العدم. والعدم وجود انطولوجي وليس النفي اساس العدم، بل العدم هو الذي يؤسس النفي⁽²⁾

- ونهاية الموجود هناك هو الموت، وهي هاوية أخرى للعدم.⁽³⁾

- أن محض وجود الموجود هناك هو ركض نحو الموت الى العدم، وهو محمول بذاته في داخله نحو العدم. والعدم يعدم نفسه⁽⁴⁾

نترك التعليق على هذه العبارات المبتسرة من جملة تعابير يمتليء بها كتاب هيدجر الأكثر شهرة (الوجود والزمان) الذي لن يضيف تعليقنا شيئا يستر عريّ العبارات التي لا تقول شيئا يمكننا معاملته بجدية ومناقشة تفيد القاريء حتى على الصعيد الفلسفي الميتافيزيقي علما أن تفسيرات العبارات المذكورة هي أكثر غرابة في شرحها وتفسيرها من قبل صاحبها هيدجر.... وأستشهد بعبارات أخرى أخف غرابة في تناقضها لما سبق ولا تعطي توضيحا فلسفيا مقنعا منها أيضا أقواله التالية:

- ان الوجودية تفهم الذات بمعناها الخلاق، فالانسان يخلق نفسه بنفسه، أنه هو هو، حريته هو. وترفض الوجودية التمييز بين الذات والموضوع، وتقلل من قيمة المعرفة

(1) ا.م. بوشنسكي/الفلسفة المعاصرة في اوربا/ت. عزت قرني/ سلسلة عالم المعرفة، ع165/ص 218.

(2) المصدر السابق ص 216.

(3) المصدر السابق ص 216.

(4) المصدر السابق ص 217.

العقلية في ميدان الفلسفة، وعنده المعرفة الحقة لا تكتسب بوسيلة العقل، بل ينبغي التعامل مع الواقع.⁽¹⁾ علما أن بداهة التعامل مع الواقع أو غيره لا تتم بغير مرجعية العقل الثابتة حتى في مباحث الفلسفة، وكل أجتهد فلسفي أو معرفي ينتقد وينتقص من مرجعية العقل النظري والعملي هو ضرب من العبث الذي لا طائل من ورائه.

وأفضل رد أجد تثبيته واجبا ملحا قبل مغادرتنا هذا الطرح الميتافيزيقي بأسم الوجودية، هو للفيلسوف الفنان والموسوعي الايطالي (كروتشة): (ليس هناك غير حقيقة واحدة هي العقل، وأن العالم هو العقل فيه تتحد الذات والموضوع، الفردي مع الكلّي، والعملي مع النظري، وهو التركيب القبلي المكوّن من كل التركيبات، أنه التطور الخالص اللانهائي، سر بالنسبة لنا، لا نستطيع فض أختامه).⁽²⁾

يعتبر هيدجر الوجود - في - العالم، هي ليست علاقة ذات مع موضوع، وأما يتميّز بالاحرى بذلك النحو من الوجود الذي هو ال (هم)⁽³⁾.

التناقض التفسيري البادي لمصطلح هيدجر الوجود في العالم، الذي يشير الى ديناميكية فاعلة بين الذات والموضوع الذي هو الكلية المجتمعية، نجده في دعوة هيدجر تركيزا على أهمية الانعزال عن تلك المجتمعية الكليانية لأنها تحتوي الذات بسلبية منقادة وتصهرها في رتابة الحياة التي تقوم على أشباع الغرائز والحاجات البيولوجية بما يطلق عليه هيدجر نسيان الوجود. ويعتبر هيدجر ذلك هو السقوط في الناسية اليومية المجتمعية الذي هو في حقيقته وجود اللاحقيقة أو الموجود الزائف الفاقد لتميازه الوجودي الاصيل.

حسب فهمنا لعبارة هيدجر أن الوجود الاصيل لا يتحقق من غير التواجد خارج الكلية المجتمعية بنفس وقت صنع حياته بنفسه في تنمية ذاتية مميزة في وعي الوجود والوصول الى أعلى مراتبها في أملاكه كامل الحرية التي هي اختيار متحرر من كل

(1) المصدر السابق ص 117.

(2) المصدر السابق ص 220.

(3) المصدر السابق ص 219.

وصاية خارجية عليه باستثناء أحساسه الوجودي بانسانيته كذات تعي حريتها المسؤولة تجاه الآخرين.

هيدجر ومفهوم الوجود هناك

يعتبر هيدجر الوجود هو (أغمض المفهومات على الإطلاق، والوجود ليس سببه المتواجد، إنما هو الوجود الذي يحدد المتواجد (الانسان هناك) أو الديزاين).⁽¹⁾ وماهية الوجود هناك (الانسان): (ليس هو ما يحتويه ذلك الموجود، وإنما ماهيته تقوم في كينونته المتعينة، والذي يفسر تلك الماهية هو دائماً هذه الكينونة).⁽²⁾ والموجود هناك وقد ألقى به في العالم القاءاً، إنما هو يظهر الخطيئة في هيئة الصمت القلق.⁽³⁾ ومنهج فهم ماهية الوجود هناك هو الفينامينالوجيا أو منهج الظاهرية وهو ما يظهر نفسه بنفسه، وليس ما تظهره المظاهر والالوهام المبتذلة)⁽⁴⁾

أن الظاهرات هي غيرها الصفات الظاهرة الواضحة البائنة خارجياً في أدراك المحسوسات لها بصفات خارجية تكون في مقارنة مشابهة مع الموجود لذاته في تعالقه المتخارج معها، وأما الظاهرات التي تنشأ من تبادل العلاقة التخارجية للشيء في وجوده المتفاعل ضمن علاقات عديدة مع الأشياء الأخرى (المواضيع) التي يرتبط بها وكذلك تأثيرات أشياء الطبيعة على تلك العلاقات المشكّلة للظاهريات في تعالقتها مع الوعي.

أن الظاهرية حسب هيدجر (هي ما يظهر نفسه بذاته)، بينما تكون الظواهر هي الصفات الخارجية المحسوسة أو المدركة عن الأشياء الجامدة أو الثابتة في الطبيعة بلا وعي ولا أدراك ذاتي لها من حاملها كما هي عند الحيوان والنبات.

(1) المصدر السابق ص 218.

(2) المصدر السابق ص 221.

(3) المصدر السابق ص 224.

(4) المصدر السابق ص 219.

وفي هذا النوع من التفريق تكون الظواهر المدركة حسياً ثابتة بالقياس الى عملية الادراك التي تطال كليهما أي الظواهر المتعاقبة مع الوجود، والظواهر غير المدركة من الآخر التي تنشأ في علاقة الموجود مع أشياء الطبيعة وعالم الموجودات.

بعبارة أخرى الظواهر هي ما يفصح عن الوجود في تعبيره عن أصالة حقيقية لذاته في وعيه الموضوع، وديناميكية تنموية للذات ملازمة على الدوام، وليس في أفصاح الصفات التي تخلع على (الموجود هناك) تمييزاً من خارجه في ادراك المحسوسات والعقل لها، ويعبر هيدجر عن فهمه أصالة الكينونة انها تقوم على..... (استخلاص المتواجد من العتمة).

كيف يحقق (الموجود هناك) أصالته الوجودية؟

نستطيع القول بضوء بعض آراء هيدجر ألمجتزأة التي مررنا بها، أنه لكي يحقق الموجود هناك أصالته الوجودية الحقيقية عليه (أستخلاص تواجده من العتمة). في توفير أسباب أنسحابه وتخليصه منها، التي هي في مستويين من تخليق الوجود الواعي الحر للانسان هناك:

المستوى الاول: هو الانسحاب من العتمة أي من حالة اللاوجود الحقيقي حسب تعبير هيدجر، التي هي اللاوجود لما هو موجود الانسان، أي في نفي الموجود في العتمة أن يكون موجوداً وجوداً، وهذا الضياع لا يمكن الموجود أن يكون في واقع يمتلك فيه الموجود هناك - أي الانسان - كامل حريته وأرادته في اختياراته واتخاذ قراراته، أذن من المتعذر أن يكون خلاص (الموجود هناك) بغير وجود يؤمن له حرية القرار في الاختيار كي يتمكن تحقيق وجوده الاصيل، وجود تكون فيه (الانا) في أعلى إمكانات الوعي الطموح والتميز، وأن معيار الوصول الى هذا الوجود النوعي، أمّا يكون في الوعي ذاته المالك لاقصى طاقة من الحرية الانسانية المسؤولة والمسلوقة من الانسان في حقيقة وجوده المغيب الزائف في العتمة وضياعه في اللاوجود.

المستوى الثاني: يتم أيضا عبر الانسحاب من الوجود النَّاسِي، أي الانسحاب من الكليانية المجتمعية الزائفة (العتمة). كون الانسان موجود في عالم فاقد، وقائم على أستهلاك طاقاته الخلاقة من حيث فقده لوجوده الحقيقي في مجتمعية كليانية لا تناسب طموحه في التحرر من سطوتها التي تمنعه من تحقيق ذاتيته الفاعلة التي يكابد في الوصول لتحقيقها الموجود هناك بالخروج المتحرر من سجنه في الكلية المجتمعية الاستلابية التي هي العتمة أي اللاوجود.

طبعا هنا الانسحاب الذي يدعو له هيدجر، من الناسية او الكلية المجتمعية بمقدار الأمل الايجابي الكبير الذي يمكن تحقيقه أو/ لا، يرافقه حتما أغتراب سلبي زائف على مستوى أنعزال الفرد الطبيعي في عدم مجانسته الواقع الذي لا يمكن الا أن يكون خاضعا منقادا فيه الى تلك الكلية التي تضمن له حياة تشبع له غرائزه وحاجاته في الحياة اليومية ربما يكون هو الموجود راضيا عنها، ويكون خطأ قياس معياريتها فلسفيا بالفهم الوجودي الصادر عن الآخر أنها وجود أصيل أو زائف، وهذا لا يحدد أصالة الموجود هناك من زيفه غير الشخص المعني وحده الانسان لأجل ذاته، واذا نحن استعرنا لفظة تعبير كولن ولسون فاللامنتمي وجودا الذي ينسحب من الكلية الاجتماعية، والذي يطمح الخروج من حالة هذا الاغتراب الانعزالي الارادي الطوعي في عتمة ضياع الوجود الحقيقي، لتحقيقه موجود متمايز أصيل بعيدا عن أنغماسه في الكلية المجتمعية الزائفة التي تهدر طاقاته في رتابة الحياة اليومية واشباع غرائزه وحاجاته الاستهلاكية، إنما يكون الاساس في الاختيار الناجح أو الخطأ هو تقدير الموجود نفسه لحالته ولا أحدا غيره ينوب عنه.

أن تحقيق هذا النموذج من الوجود الانساني لا يكونه ومثله شخص عادي بمواصفات فكرية وثقافية محدودة، وأنها يشترط أن يكون الفرد اللامنتمي وجوديا يمتلك مواصفات عالية من فهم الحياة بعمق وجديّة أكثر من اللازم والمطلوب المعتاد منه في أن يعيش الحياة بما يجده يؤمن رضاه عنها. وليس بما يريده الآخرون تحقيقه منه بمعيارية قياسية تقوم على المفهوم الفلسفي الوجودي أو غيره وليس من واقع الحياة ومجرياتها.

فالوجود الحقيقي يتحقق بالفعل المنغمس بالحياة وليس بالافكار المجردة التي تقوم على وصف المطلوب غير المتحقق أو الممكن...والوجود الحقيقي هو الوجود الذي يبنى وعيه ذاتيا بقدرات ديناميكية مصدرها الفعل الواقعي المجتمعي وليس الفكر المجرد في وصف طريق الحياة بالكلمات.

الوجود الحقيقي هو فعل الانسان في المشاركة بصنع الحياة وليس باستهلاكها في أشباع غرائزه وحاجاته. والموجود الحقيقي لا يتحقق في وجود مفروض من خارج الموجود في صفاته البايولوجية من جهة، ولا في اختيار الذوبان في تفاهة الحياة المجتمعية الكليانية التي عمادها أستنزاف حياة الموجود في تلبية وأشباع رغباته الاستهلاكية منها.

الموجود أو السقوط في الناسية او المجتمعية الكلية الزائفة تجعل من الانسان المميز بمواصفات لا يمتلكها الآخرون رقما أفتراضيا غير نوعي تحويه (القطيعية) التي يساق أفرادها خلف الوجود المجتمعي الاستهلاكي في تأمين الحاجات وأشباع الغرائز ضمن حياة تقوم على رتبة مُملة لا يتمكن الانسان تحقيق وجوده الاصيل المتكامل فيها وبين ناسها الذين تحكمهم جميعا استهلاكات الوجود البايولوجي اليومي في أدامة البقاء على قيد الحياة ومحاولة جني أكبر قدر من اللذة منها قبل أن يدرك الموجود هناك الفناء بالموت.

وهذا النوع من الوجود البوهيمي الاستهلاكي ترفضه الوجودية متجاهلة بديهية أجتماعية هي أن ليس كل الناس أصحاب مبادئ يضحون من أجلها بالحياة الاستهلاكية والاستمتاع باللذة المتحققة. هذا في حال أفتراضنا أن أفكار وجودية الستينيات من القرن العشرين الفلسفية لا زالت صالحة تملك تخلص الحياة القهرية بالانتحار أو الاغتراب في عالم اليوم الأشد تعقيدا.

وتؤكد الوجودية ضرورة حصول الافراد على نوع من الوجود النوعي المائز، المعبر عنه في اختيار واع متحرر يجد الفرد فيه حقوقه الانسانية ضمن مجتمع وكيّة مجتمعية متجانسة في طموحاتها نحو أمتلاك الحرية المسؤولة التي تخرج الفرد او الافراد من سجن الاحتواء ضمن الكليّة المجتمعية الزائفة التي تجعل من وعي الذات الوجودي الاصيل يحكمه التمرد المشروع في الخروج على قوانين وضوابط الكليّة المجتمعية الاحتوائية

الزائفة...حاجة ضرورية في خلاص الانسان من واقع الحياة القهري الى وجود يمتلك فيه حريته وأنفراده
باتخاذ القرار الذي يناسبه وقدراته الثقافية والعلمية.

لكننا نجد من المفارقة أن الوجودية بهذا الفهم الستيني من القرن العشرين أنها رفعت شعار
بوذا(أبحث عن خلاصك بنفسك) ليس بروحانية متسامية تعويضية في منح الانسان البوذي الصوفي او
الموجود هناك الذي هو الانسان العادي أطمئنانا حقيقيا غير زائف يختلف كليّة عما تطلبه الوجودية من
خلاص مادي في مجتمع أستهلّكي غارق بأعلى درجات الضغط النفسي والقلق وأعدام الأمل والمصير اليأس
بالحياة....

نقد هامشي

لنبداً بمناقشة عبارة هيدجر التي سبق لنا ذكرها هي (الانسان لا يملك وجوده لانه هو هو وجوده
في حريته).

عند أمعان التأمل المفكّر بهذه العبارة نجدها تشي وتشف عن تثبيت عكس ما تريد نفيه،
فالانسان لا يمتلك وجوده الحقيقي الا من خلال امتلاكه وعيه الحقيقي في أهمية امتلاكه لوجوده في
الحرية، وهذا الوجود نوع من الكليّانية والكيّونة المتكاملة الموحدة الواحدة، ولا يتحقق الوجود الحقيقي
من دون أكتمال بايولوجي متحقق فيه هو أولا.

الكيّونة الانسانية موجود حقيقي معطى للانسان في الوجود النوعي ضمن مكّونات الطبيعة،
والانسان لا يحاكم نفسه ذاتيا في حقيقة وجوده من غير أملاكه الوعي المسبّق لذلك الوجود الحر وما هي
سلبياته وإيجابياته.

كما أن الانسان في كيّنونه وكليّاته البيولوجية المتكاملة موجود لا يمكن تقسيمه الى موجود مادي
تارة، ولا الى موجود سايكولوجي منفرد أخرى، ولا الى موجود قيمي انساني أو أخلاقي تارة ثالثة. فالانسان
الموجود هناك هو الذي يعي ذاته وكيّنونه الوجودية، يعيها في تكاملها الوجودي الطبيعي قبل وعيه
الوجودي الفلسفي الفكري التجريدي لها، سواء أكانت ضمن كليّة مجتمعية زائفة أو كليّة مجتمعية
متجانسة في طموحها تحقق الوجودي الحقيقي في قيم الخير وتأمين العيش في متطلباته المادية وأن

كانت في حقيقتها كلفة اجتماعية استلابية في أحتوائها الموجودات بسلبية استهلاكية للحياة.

أو كانت في عتمة عدمية من اللاوجود. وفي حال تسليمنا أن الانسان هناك أو الدزائن حسب التعبير الهيدجري لا يملك وجوده لأنه هو هو وجوده في جميع ومختلف الاحوال، فمن يملك ويسلبه وجوده غيره أذن ؟ وبالنسبة لمن هو لا يملك وجوده الاصيل؟؟ وما معيارية تحديد وجوده الزائف في كلفة مجتمعية طبيعية أو زائفة ؟؟

لا يشترط أن يكون الزيف في المجتمع خاصة المحكوم بقوانين وضعية ديمقراطية عادلة هي مزيج من تأمين حقوق الانسان بالحياة الديمقراطية قبل احتمالية أن يكون الخلل غير الطبيعي في امتلاك الموجود الاسمي هو قصور في قدرات ومؤهلات الفرد المتجانس وليس المجتمع المدان.

الوجود الانساني الحقيقي لا يقاس بغيرمعيارية (الفعل) التنموي بوعي الذات وبنائها. والانسان فعل نوعي وجودي حيوي نامي قبل أن يكون كائنا أنطولوجيا لا يملك من أمر دنياه وحياته شيئا. والوعي الوجودي الديناميكي الذي يطالب به هيدجر، هو وعي يدرك صاحبه أهمية امتلاكه لموجوده الحقيقي. عندما يكون هذا الموجود هناك هو سرورة من التنموية التخليقية المتصاعدة كي يخلق الانسان نفسه بنفسه كما ترغب الوجودية في أدبياتها.

لذا لا يكفي الانسان المائز المتمرد المنفرد الانسحاب من الكلفة المجتمعية التي هي الحياة المتوفرة له ولغيره بنفس المعايير والمعطيات الحقوقية الممنوحة، من غير امتلاكه مؤهلات التمايز الذي يبنينا بقدرات ذاتية استثنائية تجعل من أعزاله المجتمعي أمرا ناجحا ومحققا لأهدافه في تمايزه الادراكي النوعي لمعنى الحياة.

أي بعبارة أخرى الانسحاب من السقوط في الكلفة المجتمعية لا تفيد أفرادا لا يملكون المؤهلات الاستثنائية في تشكيل وجودهم والتأثير بالمجتمع.. بل تفيد أو/ لا تفيد سوى الافراد الذين يملكون وعيا حقيقيا عميقا في معنى الوجود ومعنى الحياة. بمعنى الموجود الذي يحقق تواجدته الحقيقي إنما هو موجود نوعي وليس موجود مجتمعي لا أرادة

ولا وعي متحرر يهديه. وتحقيق الوجود الاصيل قد لا يكون متاحا ومتحققا في تغييبه المجتمعية.

جميع أبطال روايات وأعمال سارتر المسرحية هم أفراد متشيؤون يريدون فهم الحياة بجدية أكثر من اللازم وعمق نقدي جوهرى نافذ لما تحتاجه الحياة منه، لذا يكون سقوطهم المحتوم في لا معنى الحياة ضرورة وجودية في حياتهم كي يتطابق لامعنى الحياة في الوجودية مع الواقع الحتمي المفزع الذي طالما حاول الانسان الهرب من مواجهته واستحقاقاته.

وبحسب تعبير سارتر أن الوجود الحقيقي المتميز لا يتحقق الا ضمن فاعلية من التنمية في تخليق الانسان لوجوده الموجود وبناء نفسه في وتيرة متصاعدة من السيرة في الحياة. وفي أملاكه كامل حريته لأنها أساس كل اختيارناضج صحيح يكون معيارا حقيقيا لأصالة الموجود... وهذا ما لا يتوفر عليه وجود الانسان بداية القرن الواحد والعشرين وربما قبله بما لا يقل عن نصف قرن، وربما تكون هذه الافكار الوجودية في الستينيات من القرن العشرين مسلمات حياتية وجودية تمتلك من الصواب الكثير في أعقاب حربين عالميتين.. لكنها اليوم فقدت بريقها تماما. فمبحث الوجود والانطولوجيا وأن كان منذ نشأة الفلسفة مبحثا مركزيا ومحوريا تتفرع عنه سائر فروع مباحث الفلسفة في المعارف والقيم، الا أنه كمفهوم فلسفي اختلفت رؤى النظر له وتباين منطلقات معالجته ومحاولة فهمه في مباحث الفلسفات المعاصرة.

مباحث الفلسفة اليوم تختلف جذريا عن مباحث الفلسفة منذ القرن السادس ق.م. وصولا الى القرن العشرين الفائت، ولا يكفي باحثي تاريخ الفلسفة من العرب اليوم وسط هذا التقدم العلمي والمعرفي الهائل أن يكون عرضهم لافكار فلسفية عمرها عشرات او مئات من القرون على أنها وجهات نظر فلسفية لا تزال تحمل مقومات فاعليتها ولم يتمكن العلم ولا فتوحات المعرفة والفلسفات الحديثة والمعاصرة دحضها... هموجز عبارة بعيدا عن الاملائية نحن بحاجة الى نقد فلسفي وليس لعروض فلسفية.

وممارسة الموجود للحرية هي ألزام والتزام بمسؤولية وعي الذات لانسانيتها، لذا فالحرية هي وعي وجودي يمارسه الانسان بامتلاء ذاتي والتزام أنساني، وهذا لا يتوفر في كينونة فردية لا تملك وعي وجودها في ذاتية متداخلة في وجود مجتمعي مع عالم يمور بالحياة في متنوعاتها الاستهلاكية اللذائدية. أي سقوط الموجود هناك في الناسية المستلبة لطاقاته ولا يمكن أن يكون بمؤهلات تمكنه بناء وعيه الذاتي الحقيقي بالحياة. وهذا النوع من الحياة لا يرفضه ولا يرضاه سوى الموجود الانسان وحده.

في عبارة أخرى لهيدجر أستوقفني التعليق عليها قوله (الانسان ذاتية خالصة، وليست مظهرا أو تجسيدا لتيار حيوي أشمل منه هو التيار الكوني)⁽¹⁾

أنه لمن المهم أعتبارالموجود الحقيقي في المدرك الزمني له مجتمعيًا، هو المعيار الانساني في سعيه تحقيق تنمية أنسانية تحمل كل فضائل الحياة، وقدّر الموجود الانساني الحقيقي أن لا يكون ضمن تجانس محيطي مجتمعي أو غير متجانس مع تطلعاته في التنمية الوجودية. الموجود الانساني في الطبيعة والمجتمع هو كينونة مدركة في متعين زمني وجودي مدرك غير مفارق لطبيعته. ويصفه هيدجر بالموجود هناك، الذي هو وجود مع، وجود بالاشتراك مع(هم).

وأدراك الكينونة الانسانية أو بعضها من تكويناتها الماهوية من خلال أفتراض تعطيل الزمن الأدراكي الذي يحكم قوانين الطبيعة شاملة هو نفس الزمن الذي يحسّس الوجود الكوني من غير وجود أنساني مائز متفرد فيه. الطبيعة والوجود والزمان والادراك وغيرها من مفردات فلسفية لاقيمة حقيقية لها في حياة الانسان من دون أعتما د مركزية الانسان ومعاناته كمحور أرتكاز في أيجاد وجود جمعي مثمر وهادف من خلاله، في فهم الحياة والوجود الانساني النموذجي. وتضحية فرد لا تضمن ولا تقود بالضرورة أنقاذ مجتمع، لكن تضحية مجتمع ضمانة أكيدة لتوفير حياة يرضاها الجميع كأفراد.

(1) المصدر السابق ص 221.

كانط والمعطى القبلي للزمان والمكان

تعريف اولي

عن كانط قوله: (الجوهر هو دوام الواقعي في الزمان, فهو يدوم - الجوهر- حيث يتبدل الباقي - المظهر الخارجي - فالزمان ثابت ودائم كمناسب لشيء ثابت في الوجود هو الجوهر, والزمان والمكان كلاهما حدسان سابقان على وجود الاشياء في العالم الخارجي) ⁽¹⁾, الكلمات التوضيحية بين شارحتين اضافة من كاتب المقال.

الثبات في الوجود

في الاقتباس السابق نجد كانط في مثالية واضحة غير ميتافيزيقية أراد أن تكون محسنة عن مثالية بيركلي الذاتية الساذجة, يعتبر دوام ثبات الشيء في العالم الواقعي, مرتتهن في تعالقه مع ثبات الزمان في الذهن الذي هو الآخر لا يتغير, فأصبحت مجانسة ثبات الشيء في العالم الخارجي, هي في ثبات الزمان وملازمته ادراك الاشياء. لذا كان ثبات الزمان يعطي / وتستمد منه جواهر الاشياء وجودها الثابت في اعتبار كانط أن الزمان حدس قبلي سابق على وجود الاشياء.

ويعتبر كانط وجود الاشياء مدركة مكانيا في ثباتها, ولا يعني أو يلزم هذا أن الثبات يطال وجود الاشياء بذاتها او ماهيتها بل في ظواهرها فقط,, بالعكس تماما من تصوراتنا أن جوهر الاشياء هو الثابت وظاهرياتها الخارجية هي المتغير. والسبب في تحليل كانط لهذه المفارقة أننا نستطيع اخضاع ظواهر الأشياء للتجربة في حين يتعدّر ذلك بالنسبة لجواهر الاشياء الثابتة كيفيا ماهويا في ذاتها العضية على قدرة آلية ادراك كل من المكان والزمان لها, من غيرأجراء سلسلة من التجارب العلمية عليها لمعرفة الاشياء في جواهرها وكيفياتها وهذا من اختصاص العلم أكثر منه مباحث الفلسفة.

(1) المفكر الباحث يحيى محمد/تراسندتالية الواقع الموضوعي/ موقع المثقف العربي/2016/11/7.

تفسيرنا لرؤية كانط، أن الثبات المكاني للأشياء هو في أدراكها زمانيا - مكانيا معا، كون الزمان والمكان متعلقان ومتلازمان في أدراك الأشياء سوية حسب فلسفته، أذ لا يمكن أدراك الأشياء في وجودها الخارجي مكانيا فقط من دون ملازمة الزمان له بأدراكها. والصحيح الذي نفهمه وجرت مناقشته في مبحث فلسفة الحياة، أن الموجودات في الطبيعة إنما يكون أدراكها زمانيا يتداخل فيه المكان، والموجود مكانا لا يدرك الا بالزمان.

أما ثبات الأشياء كموجودات في ذاتها فهي بحسب كانط أيضا لا تأثير يسري عليها في ثبات مدرك الزمان الملازم لوجودها الماهوي الثابت، فالأشياء في ذاتها ليس سهلا أدراكها زمانيا كون الزمان افتراض حدسي أثري غير مدرك يقينا قطعيا كوجود في غير دلالاته، وبالتالي تكون معرفته والتأكد منه بالتجربة العلمية متاحا أكثر من أدراك العقل له فلسفيا، وهذا لا يتوفر عليه (الوجود بذاته) المدرك زمانيا.

فوجود الشيء مكانيا، بحسب كانط يمكننا تأكيده بحدس أولي يقوم على التجربة لاحقا اذا اردنا. بينما وجود الشيء بذاته لا يدرك حدسيا عقليا بوسيلة ادراك ثوابت الأشياء، وثبات وجود الشيء بذاته لا تطاله معرفة الادراكات الحسية في تحقق ماهيته وجودا بل يمكن معرفة كيفيته الجوهرية في سلسلة من التجارب العلمية المخبرية عليه اذا ما توفرت أسباب الاهتمام بمعرفته.

نجد مهما التنبيه الى أن كانط هنا لا يتعامل مع ادراك الأشياء الخارجية على وفق الآلية المعروفة في استخدام العقل للحواس، بل هو هنا يعالج كيف يكون ادراك الشيء مكانيا وزمانيا فلسفيا وليس علميا وظائفيا فلسفيا، في اعتباره - المكان والزمان - حسب كانط معطيان قبلان ثابتان في الذهن متلازمان في ادراك الأشياء ومن دونهما لا يكون هناك ادراك متحقق عقليا ب(آلية) أخرى غير هذه. علما أن هناك في مباحث الفلسفة والمعرفة والعلم ما يربو على أكثر من عشرة نظريات أو اساليب أدراكية فلسفية وعلمية لعالم الأشياء في وجودها المستقل عن الانسان.

أن فرضيات كانط هنا في موضوع ادراك الأشياء هي خروج فلسفي على السابق عليه في ما يخص مباحث الميتافيزيقا والوجود والذات والعقل والحدس والادراك والماهية

وغيرها وهو ما سعى له كانط كغاية في فلسفته وتعقيده المثالي لادراك الاشياء بما اطلق عليه قالبى الزمان والمكان.

نجد مهما أيضا هنا مناقشة كيف يكون التفريق بين ثبات الزمن، عنه في ثبات المكان بعد تسليمنا أن ما يدركه العقل مكانيا من الممكن تحديد ثباته الماهوي الكيفي كوجود بذاته بالثبات الزماني له، التي يكون الأمر هنا مختلفا عنه مع ثبات العقل في الزمان ومطابقته ثبات الاشياء في ظواهرها فقط وليس في جواهرها وماهياتها.

عندها يكون لا فرق بين ادراك الشيء مكانا عن ادراكه زمانا عند كانط فهو مدرك من كليهما معا. وهذا مطابق تماما لفهمنا أن (لغة) التعبير عن وجود الاشياء المادية خارج العقل لا يمكننا فصلها عن (الفكر). فكما أن ادراك الشيء مكانا هو ادراكه زمانا، يكون أيضا لا تعبير عن وجود الاشياء باللغة بمعزل عن الفكر في ملازمته لها.

ولصعوبة إمكانية أدراكنا الزمان فلسفيا تجريديا كمتعين أو كوجود وليس كوسيلة استدلال به، يلجأ كانط معتبرا ثبات الزمن يرتفع بحقيقة عدم ادراكنا له على أنه سريان يحكم الوجود مؤلف من سلسلة من تيار التعاقبات الافتراضية الأثرية التي ندرك الاشياء بالاستدلال بها ولكننا لا ندركها هي لا كوجود حدسي في ظاهره ولا كوجود يقيني بذاته، أي أن التعاقبات الزمانية حدس استدلالى غير مدرك حسيًا - عقليا، لكنه هو الاستدلال به على وجود غيره من الاشياء في الطبيعة، والتي نكتفي في تحليلنا حدس هذه التيارات الزمانية المتعاقبة على أنها من ابتداءات العقل الافتراضية في حاجته وتوسله الزمان في أدراك الاشياء. التي من الممكن حدس تأثيراتها ونتائجها أكثر من توفرنا على إمكانية التسليم بها وجودا متحققا يقينا تجريديا معرفيا.

لا أعرف مدى صحة ما قرأته يوما عندما سئل أنشتاين الذي أعترف انه قرأ كتابي كانط نقد العقل المحض ونقد العقل العملي وأفاد منهما، سئل كيف تثبت لنا أن سرعة الضوء هي ثلاثمائة الف كيلو متر/ ثانية، أجابهم اننا يتوجب علينا التسليم بذلك كفضية علمية هي أقرب الى الصواب منها للخطأ.

وفعلا بغير هذا الافتراض العلمي الاستدلالي كان لا يمكن لعلم الفيزياء وعلم الفلك القيام بفتوحاتهما العظيمة في دراسة ومحاولة معرفة الكون والفضاء وبناء أنساق علمية فيزيائية وكونية في اعتمادها صحة وصواب هذه الفرضية في سرعة الضوء.

لذا نجد وهي وجهة نظر ربما نقيـل بها عثرة من عثرات كانط في كتابه نقد العقل الخالص فقط لا أكثر، أنه كي يخلص كانط من هذا التناقض البادي في التفريق بين ادراك وجود الاشياء مكانا، وادراكها زمانا، قال بأن الزمان والمكان حدسان قبلين متلازمان ثابتان في الذاكرة والذهن سابقين على الوجود الخارجي للاشياء، ومن غير تلازمهما معا لا يمكننا معرفة او ادراك الوجود.والحقيقة هي وجود زماني ادراكي لاغير يعطي المدركات متعينها المكاني.

عمد كانط ضاربا عرض الحائط كل استدلال لوجود الاشياء لا يعتمد المكان والزمان كمعطى استدلالي فلسفي ثابت في الذهن نفهم به ادراك الاشياء. شأنهما تماما شأن الفكر واللغة في تلازمهما التعبير عن الاشياء في وجودها المستقل خارج فعالية الدماغ او العقل في تخليقه فهم وادراك الاشياء بمقولاته.

اشكالية التجانس في الثبات

من الملاحظ اننا نستطيع نقد كانط في مقولته تلازم ادراك الاشياء في الزمان والمكان معا من دون انفصال ادراك الاشياء مكانا عنها في ادراكها زمانا، أذ أن ثبات الزمان في الاستدلال العقلي به على أدراك ثبات الاشياء المتجانس معه هو حتما غيره في ادراك مجانسة ثبات المكان مع ثبات ظواهر الاشياء في وجودها بالعالم الخارجي. في حين يتعذر على العقل ادراك الزمان بنفس (آلية) ادراكه وجود الاشياء المادية حدسيا مكانيا في معرفة وادراك الاشياء في ظواهرها وليس في ماهوياتها الذاتية، وهذا منطق كانط الفلسفي أن جواهر وكيفيات الاشياء هي ثوابت الشيء بذاته لا يمكننا أدراكها لا حدسا ولا بالحواس كما في استدلالنا على ظواهر الاشياء في ثباتها مكانا وزمانا معا.بمعنى ان

الزمان والمكان يدركان الوجود ولكنهما غير موجودين وجودا مدركا بكيفياتهما الذاتية وانما بتأثيراتهما المحسوسة في معرفة ادراك الوجود الخارجي.

ليس من السهل تمرير الافتعال في التسليم مع كانط ربطه ثبات الزمان في ادراك ظواهر الاشياء كسبيل وحيد لادراكها، فالوجود المادي للشيء، لا يتجانس ادراكه في مثالية افتراض أنه وجود ثابت يلتقي بالضرورة مع ثبات الزمان في ادراكه له. فادراك العقل للوجود المادي للشيء لا يستدعي بالضرورة تمريره، من خلال حدس عقلي وسيلته الزمان والمكان باعتبارهما معطين قبليان ثابتان في العقل الذهني والذاكرة فقط، بغض النظر هل هما (الزمان والمكان) من ابتداع عبقرية العقل أم هما نتاج التجربة الفطرية التي ترسخت في العقل بالخبرة التراكمية المعرفية بمرور الوقت؟ فآلية الادراك عن طريق الحواس في التوصيل للدماغ عبر الجهاز العصبي مقبولة علميا ولا تأخذ بالتفسير الفلسفي للادراك كما هو عند كانط. والمدركات والعقل ليسا معطين سابقين على الوجود، على العكس من أسبقية الزمان والمكان على الوجود كما في فرضية كانط الفلسفية في ادراك الاشياء. فادراك العقل للاشياء عن طريق الحواس لا يتم ما لم يكن هناك وجود مادي سابق عليهما.

أننا نعلم أن كل الاشياء المادية وغير المادية في وجودها الخارجي المدرك هي مظهر وجوهر، كينونة وماهية، ندركها على وفق آلية ادراكات الحواس لظواهرها الخارجية البادية لها، وليس في قدرة الادراكات الحسية ولا الحدسية ولا العقلية أمكانية ادراك جواهر الاشياء المدخرة في باطن او داخل الشيء بذاته، والتي تحتاج معرفتها كجواهر وكيفيات ماهوية غير هذه الآلية التقليدية فلسجيا في الادراك الطبيعي الفيزيائي لها، آلية لا تعتمد مدركات الحواس المنقولة للعقل عبر الجهاز والمنظومة العصبية فقط بل تحتاج نتائج التجارب العلمية والمختبرية لمعرفة حقيقة الاشياء في ذاتها لا في ظواهرها فيما اذا كانت الاشياء بذاتها تمتلك ماهيات مغايرة لصفاتها الخارجية يتوجب معرفتها.

كانط كغيره من فلاسفة المثالية أمثال، ديفيد هيوم، وبيركلي، يتنكر نهائيا لأسبقية الوجود المادي للاشياء في العالم الخارجي على أدراكها بالذهن، وأن هذا الوجود المادي

السابق للأشياء هو الذي يعطى ويمنح وسائل ادراكها المؤطرة في الزمان والمكان، ومن الخطأ الكبير الذي يتجاهله المثاليون اعتبارهم وسائل أدراك الأشياء أنها هي وسائل خلق الموجودات في الذهن والواقع معا، وأن كل شيء تتم معالجته في الذهن فقط بمعزل عن الوجود المادي للأشياء في واقعها الخارجي. ومن غير التفكير الصوري للموجودات في الذهن لا تكون الأشياء موجودة في الواقع برأيهم الفلسفي المثالي المزعوم..

يمكننا القول فلسفيا أن كل وجود غير موجود مكانا، فالوجود كطول وعرض وارتفاع هو وجود مادي هندسي الابعاد غير ثابت في تجانسه مع ثبات حدس المكان القبلي له زمانيا في الذهن، وليس كما في تجانسه الادراكي الثابت زمانيا، فالوجود مكانا محكوم بالحركة والانتقال والتغير، لكن يبقى حيّز المكان الذي كان يشغله قبل حركة الوجود التغيرية او الانتقالية ثابتا يدركه الزمان على افتراض أن المكان وليس الشيء الذي يشغله في كل الاحوال هو مدرك خارجي لغيره، ومدرك مكاني ثابت في ادراك وجوده زمانيا ثابتا أيضا، وهذا ما لا يتوفر للزمان فهو يدرك الأشياء والوجود الخارجي، ولا يدركه هو خارجيا أحد، ولا بمستطاعه ادراك ذاته ايضا، لأن الزمان لا يمتلك وعيا ذاتيا الا في أن يكون وسيلة ادراك واستدلال العقل به في معرفة الأشياء وادراكها. فالوجود في تطوراته وتغيراته وانتقالاته الذاتية والموضوعية لا يسحب حيّز المكان الذي يشغله معه. في حين يبقى الزمان ملازما أدراك الأشياء كموجودات ثابتة أو متغيرة متعينة مكانا أو متغيرة في حركتها.

فالمكان هو المدرك به الأشياء وليس المكان المتعين وجودا كحيّز في اقتران وجود الأشياء به، والحيّز الذي يشغله المكان كما مر بنا حدس قبلي بالذهن وافتراض وجودي استدلالي ومثله الزمان أيضا يختلفان جوهريا عن أدراك وجود الأشياء المستقل بالطبيعة، وليس الزمان أو المكان وجودين ماديين يمكن ادراكهما مثل بقية الأشياء المادية في الطبيعة لانهما معطيان ثابتان سابقان على الوجود وهما وسيلة ادراك لا يدركان، وهذا لا يعدم أو ينفي ادراك وجود الأشياء في ثباتها أو في تحولاتها حدسا زمانيا.

الادراك الزماني والمكاني للاشياء افتراضان حدسيان للاستدلال بهما لكنهما غير مدركين ذهنيًا وجودًا مثل باقي الاشياء في الطبيعة. والشيء المدرك مكانًا هو وجود متغيّر ظاهري وليس ثابتًا على العكس من ادراك الزمان للشيء فهو ثابت لأنه غير مفارق لوجود الاشياء بعد الاستدلال المكاني - الزماني لها وهي متحركة.

من هنا يمكننا أبطال فرضية كانط المشروطة بأن المدرك مكانًا في ثباته الحرج المتحرك القلق القابل للتغيير المستمر، هو نفسه المدرك زمانًا في ثباته الدائم. وبهذا لا تصح فرضية كانط أن الثبات في وجود الشيء يعمل على أدراكه مكانيًا وزمانيًا بفرضية أن الزمان والمكان كليهما في ثباتهما هما وسائل ادراك الاشياء في ثباتها المتجانس معهما وليس في متغيراتها المتقاطعة مع ادراكهما في الذهن.

وهنا يبرز أختلاف بأن الشيء المدرك مكانًا في ثباته المؤقت القلق محكوم بالتغيير لذا يكون ادراكه غير مفارق لوجوده الظاهري الخارجي المتغير باستمرار ادراكه مكانيًا، ولا يتاح ادراك جوهره أو ماهيته لا مكانًا ولا زمانًا إلا بعد استهداف فك شفرة ماهيته وجوهره بالتجربة فقط...

فنظرية كانط الفلسفية في الادراك تشتغل على مجانسة ثبات الزمان والمكان مع وجود ظواهر الاشياء فقط في ثباتها وليس في ثبات جواهرها. وهذا لا ينفي تلازم الزمان والمكان في ادراكهما الاشياء في ظواهرها لكن باختلاف نوعية الادراكين، فالمدرك مكانًا يختلف عنه المدرك زمانًا، وإن كان المكان والزمان متلازمين في ادراكهما الشيء الواحد معًا. الاختلاف أن ثبات الظواهر المدركة للشيء لا تشابه ثبات ماهية الشيء بذاته في عدم امكانية ادراكه.

الشيء المدرك مكانيًا هو أدراك لوجود متحرك لظواهر خارجية متغيرة ومدركة زمانيًا في آن معًا، فالزمان يدرك ظواهر الاشياء في ثباتها الدائم المتجانس مع ثباته الدائم، والمكان يدركها في ثباتها المتغير زمانيًا، وبذا لا نجد فكًا بين الادراك المكاني في تلازمه مع الادراك الزماني لكن باختلاف نوعي بينهما. تمامًا كمثّل ليس هناك تعبير لغوي عن شيء من دون تداخله مع فكر. أي أن اللغة والفكر واحد في التعبير. لكننا يمكننا تمييز

الفكر عن اللغة وهذه غيرها موضوعة استحالة فصلهما في تعبيرهما معا عن الشيء الواحد.

الادراك في الثبات والحركة والتغيير

إذا كنا نتماشينا مع كانط أنه لا يمكننا ادراك الاشياء الخارجية الا في ملازمة (ثباتها) في تجانسها مع ثبات الزمان والمكان معا، أذن فما الذي يتغير في الاشياء بوجودها الثابت الذي لا يتغير في ادراك الزمان والمكان له سوية حسب كانط؟ وما أهمية ادراك الاشياء من دون النظر في أمكانية معالجتها تغييريا في تحولاتها الدائمة المتكررة؟ وما فائدة ادراك الاشياء في ثباتها الدائم من دون أن يطرأ عليها تغيير؟..

نسمح لانفسنا الاجابة عن هذا التساؤل، أن الذي يتغير في هذه الحالة، أنه لا يمكننا التسليم أن عدم امكانية التغيير في الادراك مرتبطة بادراك الاشياء في تلازم الثبات مع الزمان والمكان، وإذا كان المكان والزمان هما معطين قبليين بالذهن يدركان على الدوام الاشياء في ثباتها فهذا لا يعني انعدام امكانية تغيير الاشياء بعوامل ذاتية وموضوعية خارج تأثير ادراكها بالزمان والمكان، فأدراك الاشياء هو غير تخليقها المتجدد بالذهن واستحالة فقدان الاشياء قابلية التطور والتغيير والحركة.

ونجد أن فصل ظواهر الاشياء وجوبا ضروريا عن جواهرها في وحدة ادراكها لا يتماشى مع فرضية كانط أن الاشياء تدرك زمانيا ومكانيا معا في عملية ادراكية واحدة تعنى في أولوية ادراك مظاهر الاشياء الخارجية وليس أهمية معرفة كفياتها الماهوية. لكن من المفروغ التسليم به بداهة فلسفية أن الاشياء هي ظاهر وجوهر، ولا يمكن ادراك ظاهريات وجود شيء من دون ملازمة جوهره وماهيته له التي تحتويه وتلازمه، وليس من الضرورة بشيء أن ادراك ظواهر الاشياء يعني ادراك كفياتها وماهياتها وجواهرها أيضا. فما يعتبره كانط ممكنا أدراكه هو ثبات ظواهر الاشياء في تجانسها مع ثبات الزمان والمكان في العقل فقط.

أن كانط يذهب كما قلنا قبل قليل الى أن الثبات في الشيء تكون ظاهرياته هي المدركة فقط وليس ماهيته او جوهره بذاته. وهذا يوقعنا في اشكالية أن ظواهر الاشياء في وجودها الخارجي اكثر عرضة للتغيير الدائم المستمر منه للثبات المطلوب كانطيا في انجاز الادراك. ظواهر الاشياء تتغير باستمرار بمعزل عن ادراكها مكانيا او زمانيا، وظواهر الاشياء في وجودها الخارجي الثابت هو المطلوب كانطيا حتى يمكننا ادراكها بثبات معياري وفهم المكان والزمان لها وجودا.

ان الشيء الملفت للانتباه أن تغيير ظواهر الاشياء الدائم المستمر هو يتطلب بالضرورة ملازمته تغيير ماهوي جوهري له. لا يمكننا ان نتصور تغييرا في ظواهر الشيء من دون ملازمة تغييره في خواصه الماهوية والكيفية في دواخله الذاتية. في حين كانط يذهب ان ادراك الشيء مكانا - زمانا لا يتعامل مع مدركات متغيرة بل مع مدركات ثابتة تجانس ثبات الزمان والمكان في ثبات ظواهر الاشياء المدركة. متجاهلا أن أبسط ذرة في الكون الى أعقد مجرة فيه تحكمها الحركة والتمدد والتغيير المستمر.

كما أن كيفيات وجواهر الاشياء الخارجية غير البادية للادراك هي ثابتة عند كانط لا يمكن تغييرها أمر يحمل من الشك وعدم الاستيعاب قبوله الشيء الكثير، أما المنطق المقبول أن كيفيات وماهيات الاشياء تكون ملزمة ضروريا بالتغيير الجدلي الذي يطال ظواهرها وجوديا، حتى في حال لم يتعرض ادراكها المادي الى محاولة معرفة جوهرها ذاتيا. فادراك وجود اي شيء يدرك كوحدة وجودية كلية تتكون من جوهر وظواهر. والتغيير هو دياكتيك من قوانين الطبيعة يحكم الوجود كله بالحركة والتغيير المستمر بفعل التضاد الذاتي والظروف الموضوعية للموجودات والاشياء.

في فصل كانط أن ادراك الشيء يتناول ظاهرياته الثابتة مكانيا - زمانيا دوّما ماهياته، لا يمكن تصويره وتحريره فلسفيا. والشيء المدرك حسب كانط هو في ظواهره الخارجية البادية فقط وليس في ماهيته غير المدركة. وبحسب كانط ظواهر الاشياء ثابتة كما هي ماهياتها ثابتة، ويتعذر على الزمان والمكان ادراك ظاهريات الشيء في عدم ثباتها، والتأكيد على الثبات كشرط أولي في الادراك عند كانط جاء من اعتباره أن الزمان

والمكان هما حدسان معطيان قبليان ثابتان بالذهن في وظيفتهما الإدراكية لعالم الأشياء. بهذا الفهم المثالي الكانطي نجده يلتقي تماما مع مثالية بيركلي الذاتية المتطرفة، التي تذهب الى وجود الشيء كجوهر وظواهر خارجية متداخلين في ادراك الشيء حسيا سوريا وتتم في الذهن فقط ولا شيء خارج الذهن العقلي الذي يدرك الأشياء بالمحسوسات، وكل ما لا تدركه حواسنا لا وجود حقيقي له في عالم الأشياء.

كيف ندرك الأشياء فلسفيا؟

أن الفهم الفلسفي وحتى العلمي السابق على نظرية كانط في الادراك يبدوان متفقين كلاهما، بان ادراك الأشياء الخارجية تتم وفق آلية نقل الحواس المدركات الأولية لها الى الدماغ ثم تجري عملية فهم موضوع الادراك و تخليقه ثانية قبل أجابة العقل عليه في التعبير عنه باللغة المتداخلة مع الفكر او بغير اللغة في احياء دلالي يصدره العقل تكون فيه لغة التواصل الدارجة ملغية، لغة صامتة تكمن في بطن المنجز وثناياه الذي يصدره العقل كما في التعبير الصامت عن الجمال والفنون وبعض القيم واليوغا والباليه ورقص بعض القبائل البدائية الوثنية وطقوس السحروكذلك مع مسرح التعبير الصامت القائم على الإحياءات الحركية للجسد.

الادراك الذي استعرضناه عند كانط انما يقوم على أن الزمان والمكان هما معطيان حدسيان في الذهن ويتم بواسطتهما ادراك الأشياء في وجودها الخارجي بالطبيعة، على اساس من تفريق ادراك ظواهرالأشياء في ثباتها المتجانس مع صفة الثبات في الزمان والمكان في الذهن، وفي عدم قابليتهما ادراك جواهر الأشياء.

الادراك الفلسفي التقليدي للأشياء هو في استقبال العقل عن طريق الحواس الشيء المدرك سوريا كوحدة وجودية اندماجية واحدة لا تفريق بين ماهيتها وبين ظواهرها قبل تخليق العقل لها ثانية في معالجة ذهنية معقدة.

على العكس من تصوراتنا يقوم كانط بالبرهنة على صحة معتقده الفلسفي في اثباته أن الزمان والمكان حدسان قبليان في الذهن ثابتان يتم من خلالهما ادراك الأشياء في

ثباتها المتجانس مع ثباتها بعملية ميكانيكية لا يوجد معها اي نوع من جدل او تخارج يفيد في معرفة وادراك الاشياء بأكثر من ميكانيكية ادراك ظواهر الاشياء في ثبات منعزل عن جواهرها او ماهياتها الكيفية.

لقد أراد كانط بهذا النوع من الادراك اثبات أن الزمان والمكان هما معطيان قبليان تجريديان بالذهن ولا يتم ادراكهما الحدسي الا من خلال ادراكهما ظاهريات الاشياء في وجودها الخارجي. أي أن حدسنا للزمان والمكان لا يتم الا في ادراكهما وجود الاشياء. ولا قدرة للعقل ادراك الزمان لا في داخله بالذهن كحدس استدلاي، ولا في حال انفصاله - الزمان - عن العقل في ادراكه الاشياء.

جوهر الاشياء وظواهرها

جواهر الاشياء في وجودها الخارجي التي أعتبرها كانط في حالة ثبات دائم، حالها حال ثبات ظواهرها التي يتم ادراكها بمعزل عن ماهياتها، أمّا يلتقيان في افتراض كانط أن واقعة الثبات في الاشياء هي تناسب متجانس مطرد مع ثبات كلا من الزمان والمكان في ادراكهما الاشياء، بمعنى أن (ثابت يدرك ثابت) آخر متجانس معه بالصفة ولا يدرك العقل متغير يتقاطع معه بالثبات.

وبذلك أعفى كانط هذا النوع من الادراك أن يكون لملكة العقل أية فعالية تذكر في امكانية معرفة ماهوية الاشياء او كيفياتها واستعاض بدلا عنها بمقولته أن الكيفيات تكون معرفتها بالتجربة العلمية فقط وليس بتجريد العقل الذهني في معالجتها كما هو السائد في العلم والفلسفة ايضا قبل وبعد كانط في كتابه نقد العقل الخالص.

بهذا المعنى ذهب كانط الى أن الاشياء في ماهويتها لا تتغير بالزمن لا ذاتيا ولا موضوعيا، لان الادراك المكاني والزمني الثابت لا يقوى على تغيير ثابت مثله. وبذلك جعل كانط من العقل وسيلة ادراك الاشياء وليس امكانية تبديلها او تغييرها. وهذا هو جوهر الفلسفة المثالية انها منظومة فكرية مهمتها تفسير الحياة لا تغييرها، على العكس

من الفهم المادي الذي يرى ان مهمة الفلسفة فهم الوجود وصنع الحياة وتغييرها وليس شرح وتفسير ظواهرها فقط.

أن كانط لم يخرج عما اراده فلاسفة المثالية الذين سبقوه، أدعاءهم أن ادراك الاشياء في وجودها المادي الخارجي لا يرتبط بغير التفكير الذهني التجريدي، فالواقع صور ذهنية مدركة في الدماغ لا وجود حقيقي لها الا بالذهن فقط. والعقل لا يدرك الا ظواهر الاشياء الثابتة غير المتغيرة، وليس من مهمة العقل محاولة تبديلها من وقائع ثابتة الى متحركة متغيرة لا في صفاتها ولا في جواهرها. ولا وجود غير مدرك من العقل.

من المعلوم المسلم به أن الاشياء في وجودها الخارجي المكون من ظواهرها وكيفياتها لا تتغير ولا تتبدل من دون علة سببية تعتمل في داخل الاشياء بتضاد ذاتي غير منظور يتحّين الظروف الخارجية التي تساعده في زيادة التناقض الطموح الذي ينتج عنه استحداث ظاهرة وجودية جديدة مغايرة لاصلها التي انبثقت عنه دياكتيكيا ولا يتم هذا من غير هيمنة العقل على تخليق الاشياء في تسريعها نحو وجود متجدد. ومن الثابت أيضا أن جواهر الاشياء هي في وحدة جدلية من التناقض ومن الانسجام في دواخلها وهذا الجدل يطال أيضا علاقة الجدل المتبادل بين ظواهر الاشياء بالضد أو مع ماهياتها وكيفياتها، وأن أي تغيير في ظواهر الاشياء يستتبعه بالضرورة تغيير في كيفياتها والعكس من ذلك التخرج الجدلي صحيح ايضا، أن كل تغيير في جواهر الاشياء يستتبعه تغيير من نوع ما في بنيتها الظاهرية. وكما أن الشيء بذاته يرتبط بظاهرياته في علاقة جدلية، عندها يصبح أستحالة فصل الشيء بذاته عن مجمل ظاهرياته التي بها يتعيّن وجوده المادي وادراكه العقلي.

أن الحقيقة العلمية التي يتنكر لها كانط، هي أن كل وجود او ظاهرة بالحياة محكومة بقوانين الطبيعة التي هي في أكتشافها وليس في اختراعها، تؤكد لنا أنها جميعا من أصغر الاشياء في الذرة الى أعقدها في الكون أمّا هو في حالة حركة مستمرة وتغير وتمدد دائمين لا يحكمها السكون الدائم، من بين تلك القوانين هو الديالكتيك الذي يحكم المادة والوجود الانساني والطبيعي والتاريخي في الحياة. الجدل الذي يحكم الطبيعة في قوانينه

العامّة المعروفة هو ليس من اختراع هيغل ولا الماركسية من بعده بل الفضل في اكتشافهما له.

وليس الديالكتيك هو حصراً القانون الذي اكتشفه هيغل وأخذّه عنه ماركس والفلاسفة الماديين هو من اختراعهم، بل هو قانون يعمل في الطبيعة باستقلالية عن الإنسان، من قبل ومن بعد اكتشافه على أيدي هيغل وماركس. الديالكتيك أو الجدل هو قانون طبيعي في الوجود قبل أن يتحوّل إلى فلسفة ماركسية مادية وإيديولوجيا.

وهو قانون كما اكتشفه الفلاسفة من هيراقليطس وصولاً إلى هيغل وماركس وعشرات وأكثر غيرهم من فلاسفة ومفكرين، يقوم على أن التناقض وحراك التغيير يعتمل داخل كل ظاهرة ومساعدة ظروف خارجية مساعدة للتناقض الذاتي تنتقل تلك الظاهرة إلى أخرى جديدة مستحدثة، لتندثر في تخليقها لأخرى غيرها وهكذا. طبعاً فلاسفة المثالية جميعهم يرفضون هذا ويستعيزون عنه بأن الوجود المادي للأشياء ثابت في الذهن فقط ولا وجود لشيء في الواقع لا تدركه الحواس خارج الذهن يقوم العقل بتخليقه.

كما أن الشيء بذاته لا مستحيل في معرفته وإدراكه على حقيقته في حال التحقق منه وجوداً، أن لم يكن في إدراكه العقلي فبال تجربة العلمية. ولكي تكون فرضية كانط مقبولة فلسفياً أبتدع الإدراك عن طريق ثبات أربعة أقاليم هي: ثبات المكان، ثبات الزمان، ثبات الوجود ظاهراتياً، وأخيراً ثبات جوهر الوجود ذاتياً. أي أن كانط لا يعترف بأي من هذه الأقاليم الفلسفية غير العلمية الأربعة في ثباتها، أية متغيرات تطرأ عليها يدركها العقل في حركتها خارج ثباتها المزعوم المدرك كانطياً.

لقد كان تأكيد كانط على أهمية ثبات ظواهر الأشياء التي يمكن لنا إدراكها لوحدها في مجانسة ثباتها مع ثبات كل من المكان والزمان في إدراك الأشياء ظاهراتياً فقط، متجاوزاً حقيقة أن معرفة الأشياء بماهويتها وجواهرها الذاتية أهم بكثير وبما لا يقاس عنه الاقتصار على معرفة وأدراك الأشياء في ظواهرها الخارجية فقط والتي اعتبرها كانط (ثابتة). وأن قدرات العقل في الإدراك لا يمكنها التقدم أكثر من إدراك الثابت هذا.

الوجود بذاته حسب كانط يعتبره وجودا ثابتا لذا يمكن للعقل في ثوابت الزمان والمكان لديه من ادراكهما له. وتعقيبنا عليه أن ثبات الاشياء هو ثبات نسبي يختلف جدا عنه في ثبات الزمان والمكان المفترضان فلسفيا كسديم معطى في توسلها العقل الادراكي، وأن كانا يشتركان بصفة الثبات الافتراضي فلسفيا كانطيا، الا أن الاشياء في وجودها الخارجي غير الثابت محكومة بادراك الزمن الملازم لها، والزمان في ملازمته الاشياء لا يعطيها أدراكها وحسب، بل يساعد على تغييرها وتطورها الذاتي والموضوعي معا. الزمان لا يتأثر بثبات المكان غير الحقيقي، فالزمان يدرك الموجودات في حركتها الدائمة المتداخلة مع حركة الزمان الادراكية غير الثابتة أيضا. الزمان في أدراكه الاشياء متعالي بها في حركتها غير المنظورة ولا المدركة حسيا ولا حدسيا، ولا يشترط ادراك الزمان العقلي لها في وجوب ثباتها المزعوم.

أن ثبات جوهر الاشياء عند كانط وأستبعاده أي أدراك وتغيير لها لا يمنع من مسaire الزمان الدائمة للوجود بذاته من خلال أدراك الزمان لظاهرياته الخارجية المدركة له في حراكها المتغير على الدوام، وجوهر الاشياء أنما يستمد ثباته من ثبات علاقته الارتباطية بالزمان المطلق الافتراضي الذي يتعامل مع الظواهر الخارجية وليس مع الماهيات بذاتها.

هنا لابد لنا من تثبيت أستدراك ينطوي على مغالطة انطولوجية - ادراكية، فالشيء الثابت بذاته قد يلزم عنه ثبات الزمان كما يذهب كانط، لكن باختلاف جوهرى بينهما أي بين الثابتين. فثبات الشيء بذاته غير معصوم أن يطاله التغيير كونه وجودا متعينا ملازما لظواهره الخارجية المدركة مكانا وزمانا، كما هو حال ادراك الموجودات في الطبيعة. بينما ثبات الزمان هو ثبات مطلق لا يدركه العقل ولا يدرك هو ذاته، وهو ثبات معياري استدلالي يتخارج مع أدراكه الموجودات التي تعطيه نسبية تخرجه من المطلق الزماني الى المتعین المادي في ادراكه الاشياء. الزمان مطلق متعالي على منطق ومقولات العقل القبلية، لكنه يصبح لاغيا من عملية المعرفة الادراكية من دون حضور العقل.

مطلق الزمان لا يتعامل مع ادراك الاشياء المادية وجودا خارجيا، بل الاشياء تحتاج نسبية الزمان الذي تجد فيه وجودها المتعَيّن في عالم الاشياء من خلال ادراكها زمانيا في مقولات العقل القبلية، كما تعطي الاشياء بدورها نسبية الزمان امكانية حدسنا له عقليا من خلال نتائجه المتعاقبة مع مدركات الاشياء. لذا يكون ثبات الزمن وفي أسبقيته على الوجود، أما هو عارض افتراضي يتّوَسَّلُه العقل في أدراكه الاشياء. ويزودنا بحدس نستمدّه من تأثيره على الاشياء، ويتعذّر علينا معرفة الزمان بغير الاستدلال به فقط.

فالزمن كما يحدسه العقل افتراضا هو حالة من التداعيات الزمنية المنظمة غير المحسوسة ولا المدركة الا في اشائها، تيار وسيلي معرفي أبتدعه العقل لادراك الاشياء على المستوى الفلسفي، أما الزمن في طبيعته المتواضع عليها فهو تحقيق تاريخي افتراضي يتوزّعه ماضي وحاضر ومستقبل. ولو لاحظنا كيف يتداخل الزمن في هذا التحقيق التاريخي لازدادت قناعتنا أننا نتعامل مع زمن واحد افتراضي، يتفرع عنه تقويم زمني واقعي في السنة والشهر والاسبوع واليوم، وكذلك الساعة و الدقيقة والثانية، وارتباط هذا التقويم بتعاقب الليل والنهار والفصول الخ.

خاتمة

(أن الأصل في الزمان لا يرتبط بالجواهر المادي ذاته، وأما بمطلق الوجود، سواء أكان الوجود ذاتيا او خارجيا. ودوام الزمان يتداخل مع دوام الوجود، باعتباره عارضا عليه، وبالتالي لا يمكن أن يكون الزمان دليلا في حد ذاته على الواقع)⁽¹⁾

كما أن (من المفارقات التي سقط بها كانط هي أنه أعتمد في أثباته للواقع الموضوعي على دوام الزمان، في حين ذهب فيما بعد الى أن الزمان ومثله المكان لا تعرف حقيقتهما أن كانت تتضمن الدوام واللانهاية أم لا، وهو المبرر الذي جعله ينكر وجودهما الواقعي. وتنطوي هذه النتيجة على مفارقتين احدهما أقراره بعدم وجود ما يثبت التسلسل في الزمان، وهو ما يعني العجز عن اثبات الواقع الموضوعي، كذلك هو نفي وإبطال كل من المكان والزمان وما فيهما من ظواهر، وذلك على خلاف ما أراد اثباته عبر فكرة الجوهر وعلاقته بالزمن.)⁽²⁾

(1) نفس المصدر السابق.

(2) نفس المصدر السابق.

ماكس شيلر....العقل والمعرفة

(الانسان هو المكان الوحيد الذي يتجمّع فيه الأله) ماكس شيلر

تعريف

لاحقة أشتغل على فلسفة فينومينالوجيا هوسرل محاولا تطويرها بمفهومه الفلسفي الخاص به. وفي سنوات شبابه وقع شلر تحت تأثير أستاذه (أيكمن) أحد فلاسفة الحياة الذي كان أهتمامه منصبا حول حياة العقل، باختلاف عن فلاسفة الحياة مؤكدا على مركزية العقل ومحوريته في الفهم المعرفي والوجود الذي ينكرونه عليه فلاسفة الحياة. كما تأثر شيلر لاحقا بكل من نيتشة ودلتاي وبرجسون، ما جعل (ترولتش) ينعت به (نيتشة الكاثوليكي) فقد كان شيلر أحد المتأثرين بالقديس أوغسطين أيضا. وبحسب المعنيين بتاريخ الفلسفة الاوربية الحديثة في القرن العشرين، فهم يرونه يستحق الاهتمام الخاص به لأنه أهتم بقوة وحماسة على كينونة الشخص والعودة الى الانسان والاهتمام بقضاياها.⁽¹⁾

وما يهمنا في هذه المداخلة السريعة هو التعريف بمفهوم شيلر عن العقل والمعرفة بمسح أجتزائي مقتضب غير محل، من حيث أن شيلر لديه أهتمامات فلسفية عديدة، يحتاج كل مبحث منها الى دراسات مستفيضة معمقة، فمثلا هو أهتم بعلم الرياضيات وله كتاب فيه، وأهتم بالمنطق أيضا، ومثالية كانط وكتب فيها، وكتب في الاخلاق، والفينامينالوجيا، وكذا في موضوعة الحب، وفي المعرفة، والبنية الماهوية لكل ماهو موجود منتقدا كانط فهمه الادراك العقلي للوجود، في وجوب معرفة (ما) الاشياء قبل تساؤلنا كيف نعرف الاشياء كما ذهب له كانط وفلاسفة الحياة.

(1) أ.م. بوشنكي، الفلسفة المعاصرة في اوربا، سلسلة عالم المعرفة، ترجمة د. عزت قرني ص 192-193.

قبل دخولنا معترك بعض أفكار شلر لا بد لنا من عرض فيه تحقيق فلاسفة الحياة للعقل فقد ورد على لسان كلاجز: (أن العقل يقوم بعمل قاتل في حق الحياة وأن العقل خصم للنفس وخصم للطبيعة وخصم للاخلاص ولكل ماله قيمة، لذا علينا رفض العقل وأن نعود الى تصور العالم على ما كان عليه عند البلاجيين، أي الى الحياة المتحررة من العقل تماما التي تتمتع بالروح البدائية بغير وعي منها)⁽¹⁾

ينتقد ماكس شيلر كانط في منهجه الاستقرائي في المعرفة قوله: (أن ميدان القبلية- البديهية لا علاقة لها على أي نحو مع ما هو صوري، كما كان يرى كانط. فهناك - والقول لشيلر- ما هو مادي، وهي مضمونات مستقلة عن الخبرة وعن الاستقراء، ويرفض شيلر بشدة متكافئة كلا من الاتجاهين التصوري، والاتجاه الاسمي الوصفي)⁽²⁾، هذا التوصيف لا يمثل سوى اتجاه مثالي واحد هو قابلية العقل التجريدية في التعبير عن الوجود بالفكر واللغة، ولا يمثل أية آلية جديدة غيرها في تعبير العقل عن مدركاته وعن أكتساب المعرفة أيضا.

وأن مثالية شيلر هنا هي نسخة متقدمة عن مثالية كانط، والاثنان تدوران في حلقة مثالية دائرية واحدة في فهم الوجود والمعرفة. كونهما يفترضان وجود مدركات قبلية بديهية معطاة للعقل. وهذا مايرفضه جون لوك صاحب الوضعية المنطقية التجريبية الجديدة وفلاسفة آخرين تماما معتبرا أن الخبرات القبلية العقلية أن وجدت فهي تكون مكتسبة بالتجربة العملية والخبرة المتراكمة، وليس بالمعطى الفطري الجيني الوراثي لها، والخبرات العقلية لا يكون مصدرها سوى التجارب الحياتية و العلمية، وبغير ذلك فلا وجود حقيقي لها.

(1) نفس المصدر ص 196.

(2) نفس المصدر ص 197.

فهي أي الخبرات القبلية مكتسبة وليست خبرات جينية بيولوجية موروثة تولد مع الانسان مزوداً بها. وفي عبارة جون لوك الشهيرة أن الانسان يولد طفلاً وعقله صفحة بيضاء، هو رد مباشر شبه يقيني في دحض الخبرات القبلية عند الانسان.

ومن الجدير ذكره أن من بين المنادين بالخبرات القبلية ديكارت وبيركلي وجون ديوي وغيرهم من فلاسفة الخبرات القبلية الموجودة في عقل الانسان بالفطرة كمعطى تشارك به بيولوجيا الجينات الوراثية مع هبة الخالق لها بالفطرة للانسان..

كما أن التفريق بين ما هو مدرك تصوري مثالي وما هو أسمى وضعي وعلاقة العقل بهما مسألة محسومة تماماً في صالح العقل وليس في صالح التجزيء لادراكات لا تحصى فهي تكون جميعاً مصدرها الادراك العقلي الواحد، وليس معنى هذا أن العقل يدرك المعطيات المادية والمعرفية والانطباعات النفسية، والحب، والعواطف والاخلاق والجمال والقيم وغيرها بألية أدراكية واحدة يقوم بها العقل...وأما تقوم بهذا التنوع الكثير جداً من المدركات الواردة بشكل حزم لا نهائية ترد العقل وتستقبلها وتعالجها مليارات الخلايا العصبية الموزعة في القشرة الدماغية، وفي تخصصات غاية في التعقيد والتنظيم والاعجاز التنفيذي لمخرجات العقل في جعلها التخليقي مع العالم الخارجي ومع موضوعات الذاكرة أيضاً. أي الموضوعات التي تستحدثها الذاكرة التخيلية وتضعها أمام العقل للنظر بها وأعطائه ردود الافعال عنها.

ثم أن حصيلة أدراك الواقع المادي، هي ذاتها حصيلة العقل الذي يخلق التصورات الفكرية العملية المادية لها، والتصورات المثالية التجريدية الصورية. فكلتا الفعالتين هما أدراك عقلي واحد في تخليقه وتعبيره عن المدركات والوجود كوحدة واحدة يقوم العقل بالبت في أمر إصدار الإيعازات الانعكاسية الجوابية الارادية منها وغير الارادية المتنوعة العديدة بشأنها... ولا مجال في الفرز والتفريق لوظائف العقل الادراكية من خلال تجزئتها الى مادية أو مثالية تجريدية أو غيرهما في اكتساب المعرفة. لأن مثل هذا التجزيء في وظائف العقل يقودنا الى ما لا يمكن حصره من أنواع الادراكات التي يستلمها دماغ

الانسان من الطبيعة والمحيط والاجابة عنها خلال ساعات فكيف يكون الحال مع الايام والاسباع والشهور والسنين الخ؟؟

ويرى شيلر: (أن الذي يميّز العقل الانساني تمييزا قاطعا هو نشاط الافكار التصويرية، أي ملكة فصل الماهية عن الوجود، وبالتالي فإن العقل موضوعي، وأمكانية يحددها شكل او هيئة الاشياء ذاتها)⁽¹⁾

أن عبارة شيلر هذه التي مررنا عليها، هي أن العقل يتميز بتمييزا قاطعا في نشاط الافكار التصويرية صحيحة لكنها لا تقوم على فصل الماهية عن الوجود بل لأن قدرة العقل تقف عند حدود معرفته ظواهر الوجود التي يمكن التعبير عنها تصوريا باللغة، أي في تعبير العقل عن مدركات الظواهر بالفكر التجريدي واللغة، وما لا يمكن التعبير عنه بالفكر واللغة الصورية غير موجود سوى بذاته، بمعنى غير مدرك عقليا لأن العقل عاجز عن أدراك ماهيات الاشياء بدون تعالقها بظواهرها المحسوسة، ولا متاح للعقل التعبير عن الماهية بنشاط صوري كما في التعبير عن الاشياء في ظواهرها، لذا يكون العقل في حل من أمر فصل الماهية عن الوجود للاشياء. وليس كل الاشياء في العالم الخارجي تمتلك ماهيات هي غيرها المدركة في صفاتها وظواهرها الخارجية.

وهي مسألة غاية في الدقة وصواب التعبير في توصيف ظواهر الاشياء التي يتعذر على العقل التعبير عن ماهياتها، من حيث أن وسيلة العقل في أدراك الاشياء في الطبيعة وعالم الموضوعات الخارجية المستقلة منها في وجودها الطبيعي، أو الموضوعات التي تبتدعها الذاكرة المخيلة العقلية في الذهن والتفكير العقلي الصامت ومعالجتها، أما تكون غاية العقل من ذلك ليس الاقتصار على فهم الظواهر وتفسيرها أو تحليلها فقط، بل أن فاعلية ونشاط الافكار الصورية أي التعبير بالفكر واللغة عن مواضيع الادراك بالمقولات العقلية، أنها هي في حقيقتها تخليق العقل للاشياء المدركة ومحاولة تغييرها نحو الافضل، وبما يخدم حياة الانسان وليس الاكتفاء بمعرفتها تجريدا سلبيا.

(1) المصدر نفسه ص 198.

ولو نحن أقتصرنا على أدراك العقل للأشياء من أجل معرفتها وتفسيرها فقط وليس من أجل خدمة حياة الإنسان نحو الأفضل لكننا الى يومنا هذا نعيش في عصور الكهوف البدائية.

أن أدراك الأشياء في الطبيعة هو قوة مادية يمتلكها الإنسان من أجل سد حاجاته وليس من أجل التعبير المجرد عنها كمدرجات لا أهمية لها في حياته. كما أن الأفكار التصويرية للعقل رغم دعاة المثالية أنها تمثل الوجود بما هو موجود مدرك، أنها هي أنعكاس جدلي حيوي غير ميكانيكي في تعالق المادة والفكر على مستوى الإدراك العقلي للأشياء وأدامة حيوية تطورها.

والأفكار التصويرية في التعبير عن الوجود، أنها هي تمثل مرحلة ثانية تلي مرحلة الإدراك العقلي المادي للأشياء من حيث أهمية أجراء عملية تحليلها وتخليقها في الذهن أولاً... فالعقل يدرك مواضيع الوجود المادي والخيالي معا في كل تنوعاتها واختلافاتها كحزم لا تحصى من الإدراكات التي ترد العقل عن طريق الحواس والذاكرة، بعدها يقوم العقل بتخليق دينامي حيوي لها قبل التعبير عن مواضيع الإدراك بالفكر واللغة التجريدية الصورية داخل وخارج العقل في مجمل موضوعات الإدراك وتنوعاتها وتوقيتاتها الزمنية في وصولها كمعطيات إدراكية للعقل... وبهذا يكون العقل (موضوعيا) كما يصفه شلر وليس ذاتيا فقط، بمعنى أنه مادي فاعل ومؤثر بالوجود وليس مدركا هامشيا محايدا ذاتيا في تدبيره حياة الإنسان... الملفت للانتباه أن العقل مرجعية ثابتة في التعبير المثالي وفي التعبير المادي، وهذا الفرز يدعمه أن العقل لا يعمل في استقلالية كاملة في تخليقه للمفاهيم وأعطاء نتائج الإدراكات في تداخل مباشر مع الذات المعرفية الإنسان.

والعقل في الوقت الذي يعي نفسه أو ذاته، هو عقل موضوعي في مهمته أدراك عالم الأشياء الخارجي أيضا. والعقل يدرك وجود الأشياء ومحاولة أعطائه الفهم التحليلي والتفسيري لها بالفكر الجدلي، قبل أهتمام العقل التعبير عنها صوريا تجريديا باللغة. أما الشيء الذي نجده يستحق فعلا الاهتمام الجاد والكبير به ومناقشته هو اعتبار شيلر أن

العقل يمتلك (ملكة) فطرية يستطيع تمييزه بها نوعية الشيء المدرك من حيث امكانية العقل فصل ماهيته عن مظاهره وظواهره الخارجية. وبذلك يسبغ شلر على العقل أمكانية ليست من مهام العقل ولا يمارسها وعاجز عنها ولا هي من اختصاصه القيام بها ونعني بها قيام العقل فصل الماهية عن الوجود كما يرغب شلر. تعالق الماهية بالوجود خارج العقل على المستوى الانطولوجي، وأدراك العقل ظواهر الاشياء فقط يعطي يقينا قطعيا أن ادراك العقل للشيء يكون كوحدة وجودية ماهوية متداخلة واحدة.

كما نجد أن تخطئة كانط في أصراره عدم أمكانية العقل فصل ماهيات الاشياء عن ظواهرها الخارجية المدركة، أن تكون مصادرة رأيه بهذا المعنى والتعبير الفلسفي الاجتهادي المقبول، هو في مصادرتة دوها أعطانا شيلر بديلا فلسفيا مقنعا في كيفية أمكانية العقل فصل الماهية عن الوجود وكيف يتم ذلك آليا؟

بالحقيقة أن وجود الاشياء والمواضيع المستقلة في الطبيعة، وتمايز ماهياتها عن ظواهرها أو ظاهرياتها، هو في تعبير الوجود عن ذاتيته المستقلة بالطبيعة (ذاتها) كماهية غير مدركة وظواهر متعاقلة بها قابلة هي وحدها أدراك العقل لها...، والعقل في أدراكه الشيء يدركه كوحدة واحدة من المكونات الظاهرية والماهيات المغلقة غير البائنة أدراكيا، ولا يستطيع العقل فصل معرفة ماهية الشيء عن ظواهره الخارجية لا في أدراكه ولا في إعادة تخليقه الشيء بالذهن..، فماهية الاشياء وعدم أدراكها حدسا عقليا أو تجريبيا أما هي من خصائص موجودات الطبيعة غير العاقلة وليس من مهامها البيولوجية وظائفها، فالطبيعة في اشائها لاتعي ذاتها ولا تعي موجودات الاشياء المكونة لها التي هي الاخرى كما العقل لا تستطيع فرز ظواهر الاشياء عن ماهياتها بالادراك المباشر لها من قبل الانسان فقط. فالطبيعة مدرك ثابت للعقل، بمعنى أن العقل الانساني يدرك الطبيعة وأشائها في سيرورتها الزمانية الدائمة، وأشياء الطبيعة كلها في حركة دائبة مستمرة، وثباتها المكاني الخادع للحواس هو الادراك الزماني العقلي الحقيقي لوجودها.

فالطبيعة هي موضوعات أدراكية للعقل لكنها لا تمتلك أدراكا ذاتيا ولا موضوعيا جدليا متخارجا كما هو عند الانسان بعلاقته بالطبيعة... وليس من مهمة العقل المدرك

للطبيعة والاشياء في ظواهرها البادية للمعطيات الادراكية الحسية فقط التعبير عما يعجز عن أدراكه وهو ماهيات الاشياء وكيفياتها...الماهيات العسية على الإدراك العقلي وليست ظواهر الاشياء المدركة والمنقولة للعقل حسيا...

فالعقل يعجز فصل الماهية عن الوجود مثلما تعجز الطبيعة فعل ذلك أيضا، لكن بفارق جوهري كبير هو أن العقل يدرك عجزه كونه يعي ذاته والموضوع معا، بينما الطبيعة لا تدرك هذا العجز لعدم توافر الادراكين الذاتي والموضوعي عندها ناهيك عن أنعدام امتلاك الطبيعة خاصيتي الفكر واللغة اللتين يتمايز بهما الانسان عن الطبيعة في التعبير عن أدراك الاشياء ذاتيا وموضوعيا معا..

والحقيقة أن الادراك العقلي المادي للاشياء لا يدرك ماهياتها منعزلة كما لا يدرك ظواهرها ألبادية منعزلة عن ارتباطها الوثيق بجواهرها الكامنة فيها، ولا ينفصل العقل عن أدراكه الاشياء في ظواهرها من حيث أن المدرك الظاهري للشيء هو غير مدرك في ماهيته كوجود بذاته، ليس بالمعنى (الكيفي) النوعي للادراك، بل بالقياس الكمي الذي لا تنفصل فيه ملازمة ظواهر الاشياء المدركة عقليا بكيفياتها غير المنكشفة لادراك العقل، كما هو الحال مع الظواهر المتعلقة مع كيفياتها الماهوية في غالبية موجودات الطبيعية.

بتعبير آخر فإن الماهيات تتعالق في تبعيتها أدراك العقل لظواهرها، أي أن ظواهر الشيء المدرك تبقى في ملازمتها ماهيتها غير المدركة وترافقها معها، العقل وأن كان يدرك ظواهر الاشياء فهذا لا يعني مكنة وقدرة العقل التمييز الادراكي بين الظواهر والماهية في أدراك الوجود في الذهن التخليقي العقلي للاشياء.

لكن تبقى محدودية الإدراك العقلي في عدم معرفة الماهيات، وفي قدرته تفسير ظواهر الاشياء فقط ليست حيادية عقلية بل في تداخل وتفاعل تخليقي متجانس ومنظم للظواهر بأرادة أنسانية ذاتوية، وليس الماهيات التي تكون ثابتة في حال ملازمتها ثبات ظواهرها، العقل لا يعرف (ماهية) الشيء المدرك في ظواهره، كي يتمكن فصل الماهية عن ظواهرها كما يرغب شيلر.

وليس في قدرة العقل الادراكي القيام بمهمة الفصل تلك، لذا عمدت الفلسفتان المادية والمثالية في أعتبارهما أدراك الاشياء في ظواهرها المادية الوجودية المستقلة، هو أدراك كاف للعقل في معرفة الاشياء من حيث هي موجودات الطبيعة... وأن مجموع الصفات والظواهر للشيء هي ماهيته غير المنظورة للحواس ولا المدركة للعقل، وكل تغيير في الظواهر والصفات الخارجية المدركة للاشياء، أما يستتبعها تغيرات جوهرية في حقيقة الاشياء كيفيا ماهويا رغم ألزعم القائل أن الماهيات جواهر ثابتة لا يمكن تغييرها. الماهيات تتعالق بشكل وثيق ارتباطي مع ظواهرها.

فالتغيير في صفات الشيء يقود حتما الى تغيير بعض ماهياته الثابتة أو جُلّها التي هي في حقيقتها غير ثابتة وأما تعيش حركة تضاد حركي جذلي بداخلها، وتعيش دياكتيكا متخارجا مع صفاتها. إضافة الى أن ماهية الشيء هي في مجموع صفاتها وظواهرها المدركة حسيا وعقليا، ومعرفتها في خواصها هذه يعني معرفة ماهيتها في أغلب الحالات الادراكية.

الماهية البيولوجية والماهية الرياضية

ونجد هنا أهمية التفريق مابين معرفة ماهية الشيء رياضيا علميا عنها في معرفته البيولوجية الطبيعية عقليا، أن الادراك في كلتا الحالتين واحدا في الاحتكام النهائي لمرجعية العقل، أذ لا يمكن أدراك أو معرفة ماهية شيء بغير العقل.

لكن أدراك ماهية الشيء رياضيا، أي معرفة حقيقته الرياضية علميا تجريبيا إنما تتم بأعتماد رموز المعادلات الحسابية المختبرية التجريدية، وهو ما لا يتوفر عليه العقل في أدراكه ماهيات الاشياء في وجودها البايولوجي الحي في الطبيعة التي تفترض معرفة ماهيتها حدسا أدراكيا مباشرا من العقل القاصر معرفتها حسيًا واستحالة ادراك الاشياء في وجودها الطبيعي المستقل رياضيا، ولا يحتاج العقل رموزات المعادلات الرياضية كما في الفيزياء والكيمياء والهندسة وغيرها من علوم الطبيعة، بل يحتاج أفكار اللغة في التعبير عن معرفة كيفيات الاشياء البيولوجية في حال أمكانية كشفها ومعرفتها.

كما تذهب فينامينالوجيا هوسرل أنها تلتقي بالعلوم الرياضية في معرفة الماهية لكن بطريقة الحدس العقلي, اذ حسب زعمهم أن الفينامينالوجيا هي مثل علوم الرياضيت لا تعالج وقائع عابرة, أي لا تعالج موجودات الاشياء في مظاهرها الطبيعية المدركة حسيًا, وانما تهتم بماهياتها فقط, ولكن بأسلوب غير منطق الرياضيات في المعادلات, بل في أسلوب الحدس العقلي للماهيات واخضاعها للتجربة العلمية.

من الواضح أن خطأ الفينامينالوجيا زعمها أنها تلتقي مع علوم الرياضيات في معرفة ماهيات وحقائق الاشياء غير ممكنة, فالمنهج المنطقي الرياضي الذي يعتمد معادلات تجريدية في الوصول الى حقائق وماهيات المواضيع, لا تتوفر عليها الفلسفة الفينامينالوجية في أعمادها الاستدلال الحدسي العقلي غير اليقيني الثابت في الوصول الى ماهيات الاشياء في حال افتراض وجودها الثابت...ولا يمكن معرفة الماهيات في حدسها عقليا ظاهريا, لأنه في حالة افتراض التسليم بهذه الامكانية الفينامينالوجية في الحدس العقلي, فأن هذا الحدس يستلزم خبرة أدراكية قبلية موجودة في العقل عن الشيء المراد معرفة ماهيته حدسيا.ثم والأهم من هذا أن المواضيع المراد معرفة ماهياتها رياضيا مختلفة جدا عن مواضيع معرفة ماهيات الاشياء البيولوجية الحية في الطبيعة فينامينالوجيا. الرياضيات مدركات تجريدية لا تعنى ولا من مهامها معرفة ماهيات الاشياء في وجودها الانطولوجي المستقل.

أذا ما أخذنا بالاعتبار أن ماهيات الاشياء البيولوجية كموجودات في الطبيعة هي في حالة من الاحتجاب الكامن خلف ظواهرها, ولا يمكن للعقل أدراكها أو معرفتها بالمباشر الحسي أو الحدسي. نجد ومن هنا نقول أن الشيء الذي يعجز العقل عن أدراكه ماهويا لا يمكن التعبير عن ماهيته بأي نوع من التعبير الذي يمكننا فهمه ويبقى وجودا بذاته فقط.

أن عبقرية العقل وأعجازه تتمثل في أن أدراكه الاشياء ليس فقط لفهمها, بل في وجوب القيام بمهمة تفسير الادراكات بهدفية قصدية تغييرية للاشياء في ظواهرها فقط أي في تخليقها وتجديدها وتغييرها وليس في خلق وجودها من جديد. وفي تعالق الذات

المعرفية كوعي ملازم لتخليق العقل أمّا يقوم بدور كبير في إعطاء الأشياء كموجودات انطولوجية وجودها التخليقي الجديد.

أما أن يتداخل ما هو ظاهري مدرك عقليا للشيء في جدل متخارج مع ماهو ماهوي كيفي غير مدرك لنفس الشيء، فلا يكون هذا من مهمة العقل وأمّا من مهمة الطبيعة المحكومة بالجدل وبالحركة الدائمة والتغير المستمر في الزمان والمكان وفي وعي وإرادة الانسان في التغير، من المهم قولنا أن الطبيعة في موجوداتها لا تتطور تلقائيا من غير تدخل أدراك العقل لها وأرادة الانسان في تغييرها نحو الافضل....تغييرات الاشياء في الطبيعة أمّا يحكمها قانون الطبيعة في الديالكتيك الذي يعمل باستقلالية تامة عن أدراك أو تدخل عقل الانسان بها ولا تستجيب لرغائب الانسان، لكننا تفعيل منطق الديالكتيك في تطور حركة الاشياء أمّا يتم في حاجة الانسان معاملة هذه المدركات تطوريا من أجل تطويعها لخدمته كموجود نوعي في الطبيعة...الانسان منذ وجوده في الطبيعة يشكل جزءا متميزا عنها فهو يقوم فقط بمعرفة ظواهر الاشياء فيها ولا يتدخل بقوانين الطبيعة سوى فقط التي يجري اكتشافها من قبله، أما القوانين الطبيعية التي لم يكتشفها الانسان لحد الآن فلا سيطرة له عليها ولا معرفة له بها ولا تدخل معها لا بالحواس ولا بالعقل...لذا تكون قوانين الانسان المخترعة عقليا تسري على الطبيعة في الظواهر المكتشفة منها فقط ولا تسري على قوانين الطبيعة غير المكتشفة للانسان من ضمنها قانون كيف يدرك العقل الانساني الوجود في كيفيته وجوهره.

كانط وشيلر والمعرفة العقلية

أن فصل الادراك الماهوي للشيء عن وجوده الظاهري المادي المستقل في الطبيعة، كان أشار له كانط في أن العقل عاجز عن معرفة ماهيات الاشياء، في نفس وقت وأنية أدراكه المادي لها في ظواهرها فقط. والعقل لا يمكنه التمييز بين الشيء في ماهيته والشيء في ظاهرياته في أدراكه الخارجي للاشياء. وكما ذكرنا سابقا أن العقل يدرك الاشياء في وحدة وجودية واحدة هي الماهية والوجود، ويتعامل مع ظواهرها تخليقيا

جدليا، ولا يخلق وجودها المستقل من جديد، فالافكار لا تخلق الوجود بل الوجود هو مصدر خلق الافكار.

ويبقى أدراك الماهويات عقليا مرتتهن بمدى تعالقها مع أدراك العقل لظواهرها، والتخليق العقلي لا يمس كفيات أو ماهويات تلك الاشياء لأنه لا يدركها، لذا نؤكد أن كل تغيير يطال الاشياء في ظواهرها لا يحتم بالضرورة تغييرا ملازما في كفياتها وماهياتها الثابتة، بنفس وقت لا ينفي إمكانية حصول تغيير في كيفية ما عند تغيير العقل ظواهر ذلك المدرك أو غيره...أذ ربما يحصل نوع من التبادل الجدلي التغييري في الشيء المدرك ظاهريا مع ماهيته التي تكون في حكم الثبات بالنسبة لأدراك العقل لها في وجودها الطبيعي المستقل، لكن بعد تدخل العقل معالجة ظواهرها ربما يستتبع هذا تغييرا في كفياتها غير المكشوفة للعقل.

من جهة أخرى نجد شيلر في معرض أدانته لكانط في منهج الاستقراء المعرفي، وأتهامه له بالخلط ما بين العقلي والقبلي، وهو خلاف ما سعى له كانط أنه أراد تأكيد تداخل العقلي والقبلي بما لا يمكن العقل الفصل بينهما، فكل ما هو عقلي يصبح قبلي في المراكمة من الخبرات، عليه يكون العقل قسمة مشتركة بين المفهومين في أدراك المعرفة، كما لا يوجد خبرات قبلية ولا ماهيات يختزنها العقل كمعطى ألهي أو هبة طبيعية في العقل. وأما كل الخبرات تصبح بديهيات وحقائق عقلية بالتراكم المعرفي التجريبي، التي مصدرها الوجود، ويعجز العقل تخليقه الوجود وأن يجعل من الخبرات القبلية غير الموجودة في حقيقتها بديهيات مسلم الأخذ بها.

قوانين الطبيعة وقوانين العقل

يذهب ماكس شيلر الى أنه (لا يوجد عقل يفرض قوانينه على الطبيعة، واننا لا نستطيع أن نثبت الا ما يعتمد على الاتفاق والاصطلاح، أما القوانين فلا أحد يستطيع فرضها) ⁽¹⁾ لم يوضح لنا ماكس شيلر لماذا لا يستطيع العقل فرض قوانينه على الطبيعة

(1) المص نفسه ص 199.

التي نحاولها نحن في توضيحنا التالي، على حد فهمنا لعبارات شيلر الغامضة خاصة قوله ما يعتمد على الاتفاق والاصطلاح وما المقصود منهما:

- أن العقل الانساني محدود جدا في فهمه لا متناهي قوانين الطبيعة وقدراتها الفائقة التي تحكم الوجود الانساني بما لا يعرفه الانسان عنها الا في القليل منها، والقول بأن الانسان سيد الطبيعة مصطلح غائم غير صحيح بالنسبة للطبيعة وقوانينها غير المكتشفة للانسان، لكنه ربما يرضي غرور الانسان في محاولته وطموحه السيطرة على الطبيعة في أكتشافه قوانينها الثابتة كاملة وهو غير متيسر ولا متاح...

الطبيعة هي مرضعة الانسان والحيوان والنبات وجميع الموجودات في تأمين بقائها وأدامة حياتها في توفير الغذاء لها، وأن كانت لا تعي ذاتها لكنها لا تسلم قيادها بيد الانسان لصعوبة ذلك على الانسان وليس الطبيعة، لأن ذلك خارج عن أراءتها الصماء الثابتة كوجود انطولوجي الانسان جزء منه أيضا... والطبيعة تعرف بقوانينها التي تحكم الوجود الطبيعي بضمنه الوجود البشري، وليس فقط بالاشياء المادية الظاهرة والبائنة لادراك الحواس والعقل المباشر من كائنات حية وغير حية تشاركه الطبيعة.

الانسان بقدر أحساسه الكبير جدا أنه لا يستطيع الاستغناء عن الطبيعة، ألا أن الطبيعة لا تدرك حاجة الانسان لها ولا تستجيب هي لرغائبه أكثر مما توجد به هي على الانسان والحيوان والنبات من أسباب البقاء والحياة بلا ادراك ولا وعي منها.

- أن الطبيعة هي مصدر خلق قوانين العقل وليس العكس. بمعنى عجز العقل أن يكون مصدرا مهيمنا بأختراعه قوانين تمكنه من هيمنته على الطبيعة، فالوجود الطبيعي للاشياء هو الذي يخلق قوانين العقل، وبقوانين الطبيعة القبلية الثابتة التي تمتلكها الموجودات والتي يفتقد العقل أملاكها أو بعضها هي التي تحكم الوجود.

وقوانين الطبيعة قبلية متعالية على الوجود والانسان في غموضها وعدم قابلية العقل البشري أدراكها أو أكتشافها كاملة الا في بعضها، وليس بمقدور العقل أختراع قوانينه ذاتيا، قوانين يحكم بها الطبيعة ألا في أضيق نطاق ومجال هو ما يخص الطبيعة في ظواهرها وبعض القوانين المكتشفة من قبل الانسان عنها...لذا يتعذر على الطبيعة

أستقبالها قوانين العقل التي يخترعها التي تكون هي مصدرها الحقيقي وليس العقل.القوانين الطبيعية المكتشفة منها وغير المكتشفة، هي التي تحكم الوجود، وقوانين الانسان المخترعة لا تحكم الطبيعة ولا الوجود بقدر تأثيرها الضئيل في تسخيرها بعض ظواهر وموجودات الطبيعة لصالح بقاء الانسان وأدامة حياته على الارض ومعه جميع الكائنات الحية.

- قوانين الطبيعة لا تستمد مشروعية قبولها من وعي الانسان بها أو حاجته لها، ولا تعمل أو تعي تلبية رغائب الانسان منها، ويمكن لموجودات الطبيعة أن تتقبل قوانين العقل التي تتداخل في ظواهر الاشياء فقط وليس بماهياتها التي يعجز العقل ادراكها.كما أن اختراع العقل لبعض قوانينه، فهو لا يمتلك بها إمكانية أبطال فاعلية قوانين الطبيعة الثابتة أو تحكمه بها التي تعمل دوماً رغبته أو وجوده..

- أن القانون المستمد عقليا من أدراك الطبيعة لا يتعامل بحيادية التعبير عن تلك الادراكات بلغة التصورات المثالية التجريدية في حيادية زائفة تنسب للعقل، بل أن العقل يتداخل بالفكر والتجربة العلمية في تخليق مدركاته المادية والمثالية على السواء ليس من أجل معرفتها وتفسيرها المجرد، بل من أجل تطويعها لخدمة الوجود الانساني... أن ملكة العقل الادراكية النقدية تتداخل حتما في تعديل واكتشاف العلل السببية السلبية التي تعمل بالضد من تسهيل حياة الانسان وصعوباتها، والا فلا معنى أن يدرك العقل الانساني الطبيعة واكتشاف قوانينها الثابتة الفاعلة من أجل فهمها وليس من أجل تسخيرها في خدمة الحياة والوجود الانساني.

لذا فإن الطبيعة في الوقت الذي تكون أرهاصا أوليا للعقل في أدراكه الموجودات واكتشافه بعض قوانين الطبيعة، فهي عاجزة غير مكترثة عن أستقبال رغبة العقل الانساني فرض قوانينه المخترعة على الطبيعة ذاتها. وأن ملكة العقل الاعجازية تكمن في أكتشافه قوانين الطبيعة الثابتة التي تعمل بمعزل عن أرادة الانسان، بنفس وقت أن العقل يخلق قوانينه الجدلية الخلاقة التي يتبادلها في التأثير والتأثر بالطبيعة من جانب أحادي فقط هو الانسان.

الطبيعة في الوقت الذي تحكم الوجود الانساني بقوانين ثابتة مستقلة عن وعي وأدراك ورغبة الانسان, رغم كل هذا فالطبيعة لا تعي أستقبالها القوانين الانسانية المخترعة في تطويعها لرغائب الانسان وحتى العبث بها.

نيقولا هارتمان.... والوعي الانطولوجي

تعريف اولي

يعتبر نيقولاى هارتمان (1882 - 1950) أبرز رواد الفلسفة المثالية الميتافيزيقية في النصف الاول من القرن العشرين، ويمتاز بنسق فلسفي منظم غير معقد يحمل مدلولات واضحة تستهوي قارئه، فهو يعطي كل مفردة فلسفية معناها الحقيقي النافذ من غير ما حاجته الى نوع من التفلسف الغامض الذي يسحب القارئ الى مرحلة من التفكير المشتت الذي يفتقر قول شيء ذي جدوى يتواصل به مع المتلقي.

يملك هارتمان مؤلفات عديدة في مباحث الفلسفة والميتافيزيقا. حيث أن مؤلفاته في الميتافيزيقا ذات طابع مميّز يخرج عن التصنيف الفلسفي المتأرجح والمتذبذب بين تيارات فلسفية متعددة في الاقتباسات المتداخلة فيما بينها، ومن أشهر مؤلفاته (مشكلة الوجود الروحي) عام 1933م، وقد تأثر بأرسطو كثيرا. وفي الوقت الذي يتجاوز هارتمان فلاسفة القرن التاسع عشر جميعا، فهو حارب الوضعية والمذهب الذاتي والنزعة الميكانيكية والمادية، كما نجده بنفس الوقت الذي أدان فيه فلسفة الحياة وفينامينالوجيا هوسرل، ينحاز الى (الواقعية المثالية) مقصيا مثالته عن الابتذال كما هي عند بيركلي مثلا، في اختراع هارتمان فلسفة مثالية واقعية تقترب كثيرا من المادية لكنه يبقى محسوباً رائداً في فلسفة الميتافيزيقا ومجمل طروحاته ومؤلفاته الفلسفية.⁽¹⁾

(1) أ.م. بوشني/الفلسفة المعاصرة في اوربا/ ترجمة د. عزت قرني/ سلسلة عالم المعرفة 165/ ص 278.

هارتمان والواقعية الفلسفية

في أسلوب فلسفي مميّز سهل ممتنع ينفرد هارتمان عن فلاسفة الوجودية قوله (أن جوهر الفكر أنه لا يستطيع التفكير بعدم، بل بشيء ما)⁽¹⁾. هذه العبارة التي تحاشى الانزلاق بها فلاسفة الوجودية الميتافيزيقيين وفلاسفة الفينامينا لوجيا يتقدمهم هوسرل، أنهم جميعا كانوا يعتبرون التفكير ب(العدم) ممكنا في وعي وجود محايث له يسير معه ويلزمه نحو عدم حتمي لكليهما، فيكون أدراك العدم بالمحايثة الموضوعية لوجود مغاير له يوازيه في المسار المشترك لكليهما نحو الفناء. بل أن العدم في الوجودية يلزم الموجود في داخله وليس محايثا موضوعيا وجوديا له يسايره منفصلا عنه في التوازي معه.

من الضروري الإشارة الى هذا المفهوم للعدم عند هيدجر وسارتر أن العدم ليس موضوعا لوعي ذاتي مفكر يدركه لكن يمكن للفكر التجريدي به أستدلالي في معرفة غيره من الموجودات التي يمكن أدراكها. والعدم لوجود في الدلالة على موجود، ولا يلتقي هذا بمفهوم هارتمان في اعتباره العدم هو لوجود لا يمكن أدراكه ولا يمكن التفكير به، كما يعتبر هيدجر العدم هو الذي يؤسس (النفي) وليس العكس ويعتبره وجودا (منطقيا)، أي وجودا تحتاجه بعض مباحث الفلسفة في أهمية الاستدلال به ولا تستطيع تحديد معاملة وكيونته كموضوع يدرك.

الوجودية تعتبر العدم لوجود لموجود لكنه لوجود حدسي أستدلالي غير موضوعي فهو داخل كل موجود ويعمل على أفنائه. الفرق الوجودي لمفهوم العدم في الوجودية هو أنه أمكانية أستدلالية حدسية في أمكانية الفكر التفكير بالعدم تجريديا وليس في أدراكه أو حدسه موضوعيا، أي بما هو غير مدرك كموضوع أو موجود يعيه الفكر، وليس كما ذهب له هارتمان بأن الوعي لا يمكنه التفكير بالعدم من حيث نفي أمكانية

(1) نفس المصدر الصفحة ص 279.

أدراكه حتى على مستوى الفهم الفكري التجريدي أو المعرفي، كما ذهب له الوجودية في خلاصها من تحديدها ماهو العدم؟.

فالعدم عند أقطاب الوجودية هيدجر وسارتر هو لوجود (منطقي) تختص به الفلسفة أكثر من أهتمام العلوم الطبيعية أو غيرها من مباحث به. والعدم يلزم الوجود في داخله ويقوده نحو فئائه المحتوم في فناء موجوده الملازم له....وبحسب هيدجر أو سارتر لا فرق فالموجود (الانسان هناك) وجود محكوم بالاحتمية العدمية له...بمعنى الموجود هناك لاموجود حقيقة طالما يدركه العدم في أفئائه.بهذا المعنى أو قريبا منه ذهب فلاسفة الاغريق القدماء أن الانسان يموت لحظة يولد. وكل ما يأتي للحياة مآله الفناء وما لا يأتي الحياة لا يطاله موت وهذا ما عمدت الوجودية على أستنساخه بطبعات متعددة بالفكر الفلسفي..

ويوضح هارتمان بأسلوبه الفلسفي الرشيق قوله (أخطأت الميتافيزيقا القديمة خطأ مزدوجا، فقد كانت تدّعي من جانب أنها تقدم خلا ما هو غير قابل للحل، والميتافيزيقا تعني اللاعقلي، واللاعقلي غير ممكن المعرفة، ومع ذلك فأن كل موجود يمكن أدراكه ومعرفته من جانب ما)⁽¹⁾.

بهذه العبارات يؤكد هارتمان الخطأ الذي نتداوله كبديهة أو معلومة فلسفية مسلما بها أن مباحث الميتافيزيقيا الفلسفية والعلمية أيضا لا تستطيع معالجة الاشياء كموجودات غير متعينة في ما وراء الطبيعة، التي لا يدركها العقل، واللاعقلي غير ممكن معرفته، وهذا ما تقاسمته الميتافيزيقا مع جميع فلاسفة المثالية والمادية على السواء في أقرارهم هذه المقولة التي أستمدوها من اللاهوت تماشيا مع الايمان الديني قلبيا. وليجعلوا من مباحث الفلسفة مفهومات تتوازي مع الفكر الديني وتتحاشى التقاطع معه. ولم يكن التمييز واضحا بين نوعين من الميتافيزيقا، أولهما ميتافيزيقا تعنى بالموجود بما هو موجود في الحياة، والثانية

(1) نفس المصدر ص 279.

تعنى بالمصير الانساني أو الانطولوجي بما هو وجود - لاموجود في ما وراء الطبيعة الذي تكون مباحث الدين واللاهوت والغيبيات من ضمن أهتماماتها الاساس في هذا المنحى من الميتافيزيقا.

يقول هارتمان(أن العقل العارف - عقل المعرفة - يتجه في الاتجاه المعاكس للعقل المدرك للماهيات)⁽¹⁾ هنا يعتمد هارتمان في جعله المعرفة والماهية مدلولين لمعنى واحد. أمام هذه المقولة الفلسفية منذ كانط في القرن الثامن عشر تم التبشير الفلسفي بمسألة لم ينفع معها النقد الفلسفي لاقصائها، تلك هي أن العقل الذي يعي ويدرك أملاكه المعارف، يتوازى في عدم قدرة العقل أدراك ماهيات الاشياء في ذاتية وجودها الطبيعي في عالم الاشياء، فالماركسية برصانة أفكارها الفلسفية لم تستطع أقصاء وتبديل هذا الفهم الخاطيء، في اعتبارها - أي الماركسية - أن الموجود يدرك حسيًا بماهيته وجوهره معاً... وأن الموجود وحدة واحدة من الادراك به، وأن ما نعتبره ظواهر لموجود هي جزء من محمولات ماهيته. ولا أهمية تبقى في البحث عن ماهيات لا تدرکها الحواس ولا يعيها العقل كموضوع متعین كما يذهب له فلاسفة المثالية. الماهية أحيانا تكون نوعا من الميتافيزيقا في غموضها الدلالي الذي يصعب أدراكه حسيًا عقلياً.

وأن قدرة العقل منذ فلسفة ديكارت أكدت وجوب أدراك الظواهر علمياً فقط وليس هناك معنى لمعرفة الماهيات بالفكر الفلسفي او المنطقي التجريدي، وأعتبرت الماهية كما يذهب هارتمان هي معرفة تخص مباحث العلوم الطبيعية، وبقيت هذه المسألة الفلسفية الزائفة الخاطئة سارية المفعول مع فلاسفة الوجودية وفلاسفة الحياة، وفي الفينامينالوجيا.... رغم أن الفينومينالوجيا عاكست الوجودية والماركسية في اعتبارها الماهية سابقة على الوجود في الاهمية الانطولوجية معتبرة نفسها فلسفة ماهيات أولاً لا فلسفة وجود. وبقيت كل من الوجودية والماركسية متمسكتان بأن الوجود يسبق ماهية

(1) نفس المصدر ص 280.

الشيء. وذهبت الماركسية أبعد من ذلك حين نادت أن لا وجود حقيقي لشيء يمكن أدراكه بماهيته بل تكفي معرفة وجوده الطبيعي في ظواهره المحسوسة كموجود في عالم الأشياء.

وجوهر فهم هارتمان للميتافيزيقا(أنها ليست علما بل هي مجموعة من الاسئلة التي لا يمكن الاجابة عنها)⁽¹⁾. هذه العبارة الفلسفية الرشيدة الموجزة يلخص بها هارتمان جوهر الفلسفة منذ سقراط وقبله السفسطائيين في القرن السادس قبل الميلاد من حيث كانوا يعتبرون الميتافيزيقا هي الانطولوجيا وليس مباحث ماوراء الطبيعة، ومن حيث أن الفلسفة هي أندهاش متسائل في معنى الحياة والوجود، معبراً عنه في سلسلة من التساؤلات المترابطة عبر تاريخ الفلسفة التي تكون الأجابة عنها لا تحمل حلولاً بمقدار أنتاجها تساؤلات فلسفية جديدة منبثقة من عمق التساؤلات القديمة، وأن الفلسفة سلسلة من التساؤلات التي لا تعطي حلولاً لها بقدر أستيلادها تساؤلات جديدة مستمرة على مر العصور وهكذا..فالفلسفة في جوهرها تساؤلات وليست أجوبة لها. وفي هذا المعنى يذهب الفيلسوف الانجليزي براتراند رسل أن الفلسفة غير معنية في تبديل الحياة في معاكسة وتقاطع مع الماركسية على أن الهدف المركزي المحوري للفلسفة هو تغيير الحياة بأستمرار.

أن فرق الاختلاف بين راسل وماركس هو أن الاخير أستطاع تحويل الفلسفة الى علم والى أيديولوجيا سياسية معاً، في حين بقي فهم راسل المناويء أن الفلسفة منطق تجريدي يقوم بتفسير وفهم ومعرفة الحياة وغير معني بتغييرها.

ميتافيزيقا الواقع والوعي

يعالج هارتمان مسائل الوجود الميتافيزيقي بأسلوب فينامينالوجي واقعي كما في منطلقاته الفلسفية التالية:

(1) نفس المصدر السابق ص 281.

1.الموضوع يقوم داخل الوعي فلا يمكن أن يكون هناك وجود (قائم بذاته)

/هارتمان⁽¹⁾

2. التقابلية معناها ليس هناك من وجود لا يكون موضوعا لذات. /هارتمان⁽²⁾

3. القيمة والمعنى في العالم لا يمكن تفسيرهما الا في وجود الذات، وأهمية القيمة

والمعنى أنها توجب حضور ذات تدركها وتمنح القيمة والمعنى لموضوع. /

هارتمان⁽³⁾

4.العقل الذي يتعدى الوعي ويربطه الى الموجود بذاته مستقلا عنه، أي عن الوعي.

/هارتمان⁽⁴⁾

5. أن تعرف معناه هو أن تدرك الموجود بذاته، وعلاقة المعرفة هي علاقة بين الذات الحقيقية

والموضوع بذاته. /هارتمان⁽⁵⁾.

لمناقشة بعض هذه الآراء، نجد أهمية علاقة الذات بالموضوع من جهة وبالمعرفة من جهة أخرى

عند هارتمان لا تخرج عن الفهم المادي الكلاسيكي الميكانيكي الذي ينظم تلك العلاقات، بفارق جوهري مهم

أن هارتمان يربط الوعي بالمدرک المادي (الموضوع) في محاولة أعطاء (الوعي) دور (العقل) بعلاقته

بالموضوع.... بخلاف الفهم أن الوعي يكتسب ماهيته من العقل لكنه لا يأخذ دور العقل في التفكير

الوظيفي المرتبط بالدماغ والجهاز العصبي... الوعي عقل تجريدي والعقل جهاز عملي وظيفي ولنا توضيح

لاحق لهذا.

(1) نفس المصدر السابق نفس الصفحة.

(2) نفس المصدر السابق نفس الصفحة.

(3) نفس المصدر السابق نفس الصفحة.

(4) نفس المصدر السابق نفس الصفحة.

(5) نفس المصدر السابق نفس الصفحة.

من جهة أخرى أن هارتمان يخرج على كل من الوجودية والمادية وفينامينالوجيا هوسرل حول مفهوم (الوجود بذاته) في علاقته بالوعي. فهو بخلافهم جميعا يطرح إمكانية أدراك الوعي للموجود بذاته. وهو ما تنكره عليه كل من المادية الماركسية، والوجودية عند هيدجر وسارتر، التي أقتصرتا وحصرتا الفهم العقلي في ظاهرات الموجودات فقط وليس معرفة جواهرها الماهوية في الموجود بذاته. وأعتبروا الموجود بذاته لا أهمية له.

كما أن هارتمان أعطى في منتصف القرن العشرين تمييزا فلسفيا واضحا لمبحث فلسفي هام أن المعرفة (مكتسبة) في الوعي الخارجي وليست (معطى) قبلي في الإدراك العقلي...وليس كما يذهب له كانط وفلاسفة الحياة وبرجسون.

ولنا توضيح أكثر أن ليس من مهمة الوعي تخزين مدركاته المعرفية داخله كما يحاول هارتمان التلويح بذلك. العقل وحده له القدرة والقابلية على تخزين المعارف في الذاكرة التي هي وعي تراكمي خبائي مدخّر بالتجربة والاكساب المعرفي وبهذا المعنى فقط يمكننا اعتبار المعرفة معطى قبلي للعقل مكتسب في التجربة والخبرة التراكمية. وبذلك تصبح هذه المدخّرات معارف قبلية تساعد العقل في تفسيره مباحث الوجود والحياة... فالمعرفة كما ذهبنا له هي خبرة مكتسبة بالحياة وليست وعيا معطى فطريا بالولادة... والوعي تعبير عن تفكير وتفسير مدركات العقل وليس الحلول محله في وظيفته المعرفية والادراكية.

بموجب العبارة الوعي لا ينوب عن العقل مثلما لا تستطيع الحواس ذلك في الأنابة عنه أيضا. الوعي على خلاف الحواس في علاقته بالعقل، فالحواس أدراك مادي للأشياء تدخل في علاقة عضوية ووظائفية مع العقل عبر الجهاز العصبي والخلايا الدماغية، بينما يكون الوعي الادراكي تفكير تجريدي معرفي فلسفي لا يدخل في علاقة ووظائفية مع العقل باستثناء أنه تعبير لما يمليه العقل من ردود أفعال عن الموجودات. ويكون الوعي تعبيراً مفاهيمياً معرفياً مجرداً مصدره العقل، بينما العقل ليس مصدره الوعي، والعقل جهاز وظيفي نظري وعملائي معقد في التعامل مع معطيات أدراكات الأشياء في عالمها

المادي وأعطاه تفسيرات لها. والوعي مفهوم يشترك باختلاف مميز مع اللغة والفكر في التعبير عن معطيات الإدراك في عالم الأشياء.

علاقة الوعي بالعقل تشبه علاقة الفكر باللغة من حيث التعالق الوظيفي المتبادل. فالوعي والعقل هما شيئان لمعنى واحد في المعرفة والإدراك، كذلك الحال مع الفكر واللغة هما شيء لمعنى واحد في التعبير عن مدركات الأشياء، لكن يبقى الوعي هو غير العقل، كما تبقى اللغة هي غير الفكر. ويبقى التعالق بينهم جميعا، الوعي، الفكر، اللغة، العقل، علاقة متداخلة لا تستطيع الفلسفة المجردة فك الاشتباك بينهم ولا يمكن التفريط أو الاستغناء عن هذه العلاقات المتشابكة التي يتداخل بها الحسي مع العقلي مع النظري ومع العملي..

الوعي والمدرک الانطولوجي

هارتمان فيلسوف أعطى المثالية غطاء معلنا ومنظورا تماما أخذه عن الفلسفة المادية والوجودية على السواء. بمعنى أنه ألبس مثاليته لبوسا ماديا واقعيا كما سرى، لذا نجد من الصعوبة تفسير مفاهيمه الفلسفية على أنها تعتمد المنهج المثالي الواقعي في الفلسفة من غير التطرق إلى مداخلاتها مع الفلسفات المادية والوجودية.

الفقرة الأولى السابقة التي أشرنا لها، لهارتمان في تعبيره أن الموضوع يقوم داخل الوعي، وأنه لا موضوع يمكن وجوده خارج أدراك الوعي له تصيب الفلسفة الوجودية والكانطية والفيناميناولوجيا وحتى الماركسية في مقتل مثالي، في مثالية واقعية أقدم عليها هارتمان في محاولته أضفاء نوع من المادية على الوعي المثالي الواقعي. الوعي لا يكون موضوعا ماديا مدركا لمواضيع مادية غير التي يشترك مع العقل في إدراكها والتعبير عنها، ولا يكتسب الوعي ماديته في وعيه لموضوعه المادي، فالوعي تعبير معرفي لا واقعي ويأخذ مداه الدلالي في التعبير المجرد عن معطيات العقل.

هنا نجد وهي وجهة نظر ليس الا أن التعبير اللغوي يرتبط بالوعي بأنه لا وجود لموضوع خارج أدراك الوعي، وهي أشكالية لغوية في التعبير وليست مسألة فهم معرفي أو منطق فلسفي سنوضحه حسب فهمنا.

إذا ما تماشنا مع مقولة هارتمان أن الموضوع يقوم داخل الوعي (وهو خطأ في التعبير اللغوي) وتكون صحيحة أن الوعي يدرك الأشياء، فالوعي أدراك تجريدي للموجودات في مشاركته الإدراك مع كل من الحواس وتعبيرات اللغة عن الأشياء خارج العقل، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفهم المعرفي مع العقل في تخليقه الأشياء جوارياً داخل العقل على السواء، كما أن الوعي ليس مستودعاً موضوعياً لتخزينه معطيات الإدراك لنفسه من غير التوسل باللغة في التعبير عنها... أي أن الموضوع داخل الوعي هو مدرك معرفي مجرد، يعجز التعبير عن نفسه من غير اللغة، ويمكن قياس مادية الموضوعات بأحتواء الوعي المثالي غير المدرك موضوعياً لها، الوعي الذي يعجز حمل موضوعات أدراكه في ماهيته، مهمته الأساسية هي نقل المدركات الحسية وغير الحسية للعقل فقط، ويكتفي الوعي توصيله موضوعات الإدراك للعقل وتعبيره المعرفي عنها باللغة، العقل لا يفكر بالوعي ولا بالحواس فقط وإنما بعمل الدماغ والجهاز العصبي، لكن الوعي لا يعمل خارج ارتباطه بالحواس و بالعقل ولا علاقة معرفية ولا عضوية تربطه بعمل الجهاز العصبي. الوعي تعبير تجريدي عقلي معكوس متمايز عن تعبير اللغة والفكر تجريدياً عن الأشياء أيضاً....

الصحيح الذي نراه هو بخلاف مقولة هارتمان أن العقل يدخل مواضيعه المدركة في ذاته أي في أحتوائها ومعالجتها، وهذا لا يشابه التعبير أن الوعي يدخل مواضيعه في أدراكه العقلي لها، الوعي هو وسيلة تعبير أدراكي ينوب أحياناً عن الفكر واللغة في أدراكهما المواضيع خارجياً... الوعي يدرك الأشياء معرفياً وحسباً متداخلاً لكنه عاجز عن التعبير عن مدركاته في العالم الخارجي بلغة مجرد منها لا يمتلكها، ويحتفظ الوعي بمدركاته وتوصيلها للعقل داخل صمت العقل في الوعي والفكر واللغة... لأن التعبير عن المدركات في عالم الأشياء الخارجي هو وظيفة (الفكر واللغة) فقط وليس من مهام الوعي

بها. الوعي ادراك عقلي متداخل مع العقل واللغة لا يستطيع التعبير عن موضوعه بغير واسطة الفكر واللغة.

نجد من ألهم تأكيدنا لأكثر من مرة خطأ عدد من الفلاسفة وفلاسفة الفيناميناألوجيا أنهم ينصبون من (الوعي) (عقلا) ثانيا في معالجة مدركات العالم الخارجي والطبيعة، وليس الوعي واسطة أدراك معرفي للعقل.

الوعي جزء فاعل في فهم العقل لمدركاته ومواضيعه، بينما لا يكون العقل في معالجته تلك المدركات تابعا للوعي. وعي الشيء ليس التفكير به نيابة عن العقل في تخليقه الادراكي للاشياء، وكما من الممكن أن تكون اللغة هي الفكر، ممكن أن يكون الوعي تعبيرا صامتا عن العقل. تعبیر الوعي عن مدركات العقل خارجه لا يتوسل غير الفكر واللغة. لأن الوعي والعقل يمتلكان لغة الصمت التفكيرية داخل العقل سوريا ولا يمتلكان قابلية الفكر واللغة التعبير عن الاشياء كموجودات في العالم الخارجي.

الوعي لاينوب عن العقل في الادراك بينما لا يستطيع العقل أستغنائه عن أعماده الوعي وسيلة تواصلية به. الوعي أدراك تسبقه المحسوسات ومن قبلها ادراكها الوجود، لكن الوعي لا يتجاوز قدرات العقل في فهمه مواضيع الاشياء في الطبيعة. صحيح أن نقول الوعي هو حصيلة العقل في الادراك، لكنه ليس هو العقل في تخليقه الاشياء وتفسيرها، الواردة له وأعطاء ردود أفعاله عنها التي هي من عمل الدماغ المرتبط بالعقل أكثر من ارتباطه بالمدركات تجريديا في وعيها.

أن الوعي الذاتي يلعب دورا مزدوجا على أكثر من صعيد في تعالقه مع العقل من جهة، ومع المحسوسات والمدركات في الطبيعة من جهة أخرى، وأخيرا في علاقته كوعي بالفكر واللغة. كل هذه العلاقات الشائكة المتداخلة محورها الوجود المادي للاشياء في الطبيعة اولا.. والوعي المستمد من الحواس لمواضيعه أدراكيا ثانيا.

لا يتسع المجال معي الاستطراد أكثر في شرح تفاصيل هذه العلاقات المتداخلة مع بعضها بما يبعدنا عن أصل الموضوع في التعريف بالمنهج المثالي الميتافيزيقي الواقعي لهارتمان. لكن السطور القادمة ستشرح الكثير من هذه العلاقات المعقدة.

الوعي الانطولوجي

غياب الوعي بالشيء تصورياً أو مادياً تجريدياً لا يعدم وجوده المستقل مادياً عن الذات في أدراك الوعي له أو في عدم أدراكه له. الوعي وسيلة العقل الإدراكية والمعرفية في نقله صور الأشياء في تجريد لا مادي يماثل ولا ينوب عن مهمة الفكر واللغة في تجسير علاقة الموضوع بمدركه العقلي.. والموجود القائم بذاته لا يحدد وجوده المادي حينما لا يكون من محتويات الوعي بداخله كما يذهب هارتمان، فالموضوع أو الشيء يمتلك وجوده المادي المستقل في معطى الطبيعة له كموجود مستقل وليس في (الوعي) الإدراكي له وجوداً في عالم الأشياء.

وجود الأشياء في الطبيعة باستقلالية يكون سابق لإدراكها وعياً عقلياً معرفياً وحتى حسياً أيضاً، سواء أدركها الوعي أم لم يدركها. يمكننا القول أن وعي الموجود هو أدراكه حسياً ومعرفياً عقلياً، لكن من الخطأ التصور أن ينوب الوعي عن العقل في فهمه وتفسيره وتخليقه للموجودات داخل الدماغ والجهاز العصبي فهذه مهمة العقل المفكر التخليقي وليس مهمة الوعي.

الوعي أقرب إلى الحواس في إدراكها الأشياء، وأبعد من الحواس في تدخلها بعمل العقل أكثر من نقلها المعطيات الإدراكية الحسية إلى العقل بوسيلة الوعي المجرد بالأشياء. الحواس ما يعيها أنها إدراك خادع صادر عن الموجودات والأشياء في استقلاليتها بالعالم الخارجي، والوعي (ثقة) معرفية أن جاز التعبير لأن مصدر الوعي هو العقل وليس معطيات الحس الخارجي للأشياء التي هي وظيفة الحواس الناقلة معطيات الإدراكات للعقل عبر تعقيدات الجهاز العصبي.

بعبارة توضيحية أكثر فإن الوعي لا ينوب عن معطيات الحواس، ولا ينوب عن العقل في فهمه وتخليقه والتعبير عن الموجودات والأشياء في العالم الخارجي بعد إعادة تخليقه لها في الدماغ أولاً.... الوعي يمكنه التداخل الوظيفي مع الحواس في الإدراك، لكنه

يعجز عن المداخلة الوظيفية في عمل العقل في تخليقه التفسيري للأشياء المنقولة له الواصلة اليه.

وبهذا يمتاز الوعي بالتجريد التعبيري على أساس أنه ادراك (مثالي) غير موضوعي ولا هو مدرك موضوعي بذاته معا، بعكس أدراكات الحواس والعقل التي تكون ادراكاتها (مادية). الوعي يدرك الذات والمواضيع والأشياء، لكن لا يستطيع أيًا من هذه الموجودات الانطولوجية أدراكها الوعي بأستثناء العقل فقط فهو القادر على ادراكه لوعيه المرتبط به، ذلك كون الوعي نتاج العقل وليس العقل نتاج الوعي... الوعي يلتقي مع الفكر واللغة في التعبير عن الأشياء في وجودها وفهمها تجريديا، ولا يلتقي مع الحواس في أدراكهما المادي للأشياء إلا عبر العقل الذي يمنح المعرفة الحقيقية للوعي.

نود هنا توضيح الفرق بين علاقة الوعي بالعقل وعلاقة الفكر واللغة بالعقل في أدراك المواضيع والأشياء في الوجود.

الوعي بالأشياء الموجود لا يسبق أنطولوجيته كموجود في عالم الأشياء باستقلال تام عن الوعي به بواسطة مدركات الحواس، وفضيلة ومهمة الوعي هو أدراكه لما تدركه الحواس والمخيّلة والذاكرة. في نقلها المواضيع المدركة حسيًا إلى العقل وتنفيذ تعبيره عنها، يلي ذلك بعد تخليق المواضيع المدركة في العقل يكون وسيلة العقل في التعبير عن مواضيعه التي تم أدراكها في وجوب التعبير عنها يكون هو الفكر واللغة اللذان يكونان جوهر الوعي العقلي بالأشياء... وهذا دور يقوم به الوعي في تعالقه مع العقل وفي تعالقه مع التعبير الفكري - اللغوي.... وليس من مهام الوعي إدخال موضوعاته في ذاته الإدراكية إلا كوسيط ناقل فقط، ولا قدرة له على ذلك في احتفاظه بمواضيعه، لأن المواضيع ومعالجتها من اختصاص العقل وظيفيا حصرا وليس من مهام الوعي بها الذي يجانس عمل الحواس في عدم امتلاكهما (الحواس والوعي) قدرات العقل الاعجازية في سيطرته على لغة الادراك والتعبير بعد تخليقه موجودات الادراك.....

الموضوع من مهام العقل في فهمه وتفسيره وليس من مهام الوعي الإدراكي له الذي هو نتاج وسيط عقلي، الوعي لا يدرك الأشياء في الطبيعة ليحتفظ بها لنفسه بل

يدركها بعد توصيلها للعقل والصادرة منه ليمنحها تخليقها الجديد وتفسيرها والتعبير عنها بالفكر واللغة...والوعي تبقى مرجعية فاعليته هي العقل الذي لا يستطيع الوعي الأنابة عنه. وعي الأشياء تجريديا هي جزء من عمل العقل، كما تكون معطيات الحواس ماديا جزءا من عمل العقل أيضا. وبغير مرجعية العقل لا يبقى هناك أهمية تذكر لا للحواس ولا للوعي. ويبقى الوجود محتفظا بوجوده في ذاته بالطبيعة فقط في غنى عن أدراك الحواس له والوعي الموضوعي له وتناول العقل تخليقه أذا لم يكن يمتلك أهتماما أنسانيا وحاجة في معرفته.

كيف نفهم الانا ذاتا وموضوعا في وقت واحد؟

في تداخل الذات والموضوع في الوعي عند الانسان فأمر الادراك مختلف جدا وسيأتي توضيح هذا لاحقا، وعي الذات في أدراكها موضوعات وموجودات الأشياء في الطبيعة غير الانسان، أي في ذاتية الوعي غير المدركة والتي لا تدرك الا بموضوعها، فالوعي غير موجود من غير ملازمة موضوعه له لكن وجود المواضيع المستقل بالطبيعة لا يلزم عنه ملازمة الوعي لوجودها وأدراكها، واذا أستعرنا منهج الفيناميناالوجيا فيكون الوعي قاصرا في أدراك الشيء بذاته في ماهيته، لأن الوعي الفيناميناالوجي يدرك ظواهر الأشياء فقط رغم ادعاءات الفيناميناالوجيا أنها فلسفة ماهيات وليست فلسفة انطولوجيا كما تذهب له الوجودية أنها فلسفة وجود أمام الفيناميناالوجيا فلسفة الماهيات.

أن محاولة هارتمان جعل الوعي وجودا ماديا يجانس بأدراكه الموجودات المادية في الطبيعة هي محاولة عقيمة فالوعي ليس عقلا ثانيا. والوعي يبقى وعيا مثاليا تجريديا حتى في حال أدراكه المواضيع المادية التي لا تكسبه ماديتها هي بمقدار خلع الوعي مثاليته الصورية عليها في توصيلها كمدرک عقلي معرفي مجرد وبذا ينتهي دور الوعي كوسيط ناقل ومستقبل. الوعي ناتج ومخلوق العقل كفهم وفكرولغة ولا أمكانية مستقلة له في الحلول محل العقل في تخليقه الأشياء المدركة في الدماغ في عملية معقدة تكون نتيجتها الوعي.

الوعي الذاتي للأشياء يبقى وعيا مثاليا تجريديا غير مدرك موضوعيا مهمته نقل المدركات للعقل، والفكر واللغة هما اللذان يعطيان المدرك في الوعي عقليا ماديته أو مثاليته في تخارج معرفي بارتباطهما بالعقل، الوعي لا ينبو عن العقل في الإدراك، كما أن الوعي لا ينبو عن الفكر واللغة في تعبير العقل عن الأشياء.

لماذا يبقى الوعي تجريدا مثاليا في أدراكه موضوعاته المادية؟؟

من المهم التأكيد على أن الوعي يبقى مثاليا بمعنى التجريد سواء أدرك موضوعاته المادية أو موضوعاته المثالية على السواء لأن الوعي أولا وأخيرا وسيلة العقل التجريدية في المعرفة والإدراك... في أدراك الوجود تجريديا وليس عقلا مستقلا ثانيا نتعامل معه على وفق تطويعه الاستجابة لمفاهيم الفلسفة ومنطقها التجريدي.

الوعي لا يكتسب الصفة المادية في أدراكه الموجودات المادية في الطبيعة، لأن كل وجود مادي يسبق الإدراك به ويظل محتفظا بصفاته المادية التي هي صفات ظاهرية وصفات ماهوية لا يستطيع حتى العقل في حال أمكانية إدراكها التلاعب بها أو تغييرها، وأما يكتفي العقل من خلال أدراكه الموجودات أعطائها تفسيراً وفهما جديدا لها في وعي معرفي، والفكر الصادر عن العقل حول الأشياء التي أدركها العقل يبقى هو الآخر عاجزا عن تغيير الموجودات ألا بفعل صادر عن أرادة إنسانية في وجوب تنفيذ توصيات العقل في وجوب وأهمية التغيير في الموضوع المدرك... ولا يكون الوعي ولا الفكر واللغة إلا تعبيرا أجراءيا عما يريد العقل تنفيذه.

في مقولة هارتمان الذي يرى بها (أنه ليس هناك من وجود لا يكون موضوعا لذات) تعبير صائب ومقولة فلسفية واسعة الدلالة بالنسبة لموجودات الطبيعة جميعها ما عدا الإنسان كونه ذاتا وموضوعا لأننا وموضوعا للإنسان الآخر من نوعه فقط.

ولكن ليس بمعنى أن كل موضوع أو موجود في الطبيعة ملزم بإدراك الذات له لأن في ذلك استحالة وجودية، فالذات تدرك من الأشياء في الطبيعة ما يقع ضمن اهتماماتها بها واحتياجاتها لها فقط، وليست ملزمة في أدراك كل المواضع في الطبيعة وعالم الموجودات في محيطها فهذا غير ممكن إطلاقا، فألى يومنا هذا يوجد ما لا يمكننا حصره من

موجودات ومواضيع في الطبيعة لا نهائية و لا تقع ضمن أهتمامات الانسان أدراكها او حاجته لها، لذا هي خارج الوعي بها كما لايحتاجها الانسان أدراكيا في حياته.

لكن مقولة هارتمان تمتلك كل الصواب أنه لا يمكن لموضوع أو شيء في الطبيعة لا تستطيع الذات الوصول اليه في أدراكها له...الاشياء وموجودات الطبيعة في لا نهائيتها هي مواضيع أدراك الذات لها في كل وقت ومكان، وليس من موجود لا يكون موضوعا مدركا لذات.

وميزة عبارة هارتمان في عدم وجود موضوع لا تدركه الذات. ميزتها الاكبر من حجمها أنها تنسف جميع آراء فلاسفة الميتافيزيقا والفيثاميناولوجيا باختلاف جوهرى عن باقي المدركات لدى هوسرل، وتلتقي بماديتها مع الوجودية التي غالبا ما تمتح مفاهيمها الفلسفية من المادية الماركسية.

صحة وصواب مقولة هارتمان تماما كون الذات لا تكتسب قيمتها وحقيقتها الانطولوجية من غير وعي أدراكى يتوسطها. أي وعي يتوسط الذات والموضوع بمعنى التداخل في كليهما وليس الانفصال عنهما.

أما في حالة وعي الذات لموضوعها الملازم لها الذي هو وجود الانسان، فهي أيضا مقولة صحيحة أمام مقولة كارل ياسبرز الوجودية الخاطئة قوله (الموجود ليس كائنا، أنني لا أتحول الى موضوع أمامي أنا نفسي) كون الانسان ذات وموضوع معا، وحجة هارتمان الصائبة أنه يذهب في مقولته بالفقرة ثانيا التي أشرنا لها، تتلخص أن الانسان وعي ذاتي - موضوعي لوجود يدرك وعيه لذاتيته بنفس أدراكه لوجوده كموضوع له / بمعنى الانسان يعي ذاته ويعي كينونته كموضوع مدرك من قبله معا.

وهي ميزة لا يتوفر عليها أي موجود في الطبيعة، فالانسان لا يمكننا التعامل معه أدراكيا بمنهج فيثاميناولوجي أي مظهر وجوهر، فهو ذات وموضوع يتبادلان الادراك في مجانسة بيولوجية واحدة في أناه كوجود مادي مؤحد. والانسان الذي نتعامل معه كذات هو نفسه موضوع لمدركه الذاتي في وعيه لوجوده كموجود عاقل ومفكر.

الانسان هو الموجود الوحيد الذي يدرك وجوده ذاتيا وموضوعيا، ويستطيع أدراك أناس عديدين غيره يكونون مواضيع مدركة له وبدوره يكون موضوعا مدركا لهم..فموجودات الطبيعة الجامدة لا تبادل أدراك الانسان لها على العكس من الانسان الذي يعي أدراك الاخرين له من غير موجودات الطبيعة كالحيوان والنبات والاشياء الاخرى.

الوعي الانساني وعي ذاتي في أدراكه وجود الانسان كموضوع، ولا يستطيع الانسان كموضوع أن جاز لنا تجريده الافتراضي عن وعيه الذاتي أدراك وجوده المتعين بلا وعي ذاتي ملازم لوجوده. بمعنى أن الانسان في الوقت الذي يكون فيه وعيا لموضوعه، فهو بالناتج والمحصلة الاخيرة أمّا هو وعي يمارس وعيه ل(أناه) ولموضوعه كوجود جسدي متعدد الأبعاد يدركه ذاتيا، وهذا الادراك متجانس نوعيا بمشتركات وعيه من قبل أنسان من نوعه فقط. الانسان كونه يمتلك تمايزا فريدا ممثلا في وعي ذاته لأناه، ويستطيع أدراك ذاته له كموضوع أيضا. في حين لا يمتلك أيّا من كائنات الطبيعة وعيا ذاتيا يمكنه وعي وجوده الذاتي كي يعي وجوده كموضوع لذاته معا كما يفعل الانسان.

سبينوزا.. الله والطبيعة والانسان

تعريف اولي

ما نبدأ به هذه المقالة هي أستنتاجات فكرية لما أستطعنا الامام به حول دفاع سبينوزا فيه عن نفسه أمام من وصفهم أنهم قاموا بتفسيرات خاطئة لمذهب وحدة الوجود في فلسفته التي ضمّنها كتابه رسالة في الدين والدولة. وهذا التوضيح ليس نقلا مباشرا لافكار سبينوزا بل هي قراءة تفسيرية أجتهدية لمفهومه الفلسفي في مسألة وحدة الوجود وعلاقة الطبيعة والانسان والاديان بالخالق.

أن مذهب وحدة الوجود المنسوب الى سبينوزا أسيء فهمه وتفسيره الخاطيء كثيرا، في العروض الفلسفية الابتدائية الفجة التي تناولته على وجه التحديد، التي صورت أن كل موجودات الطبيعة وقوانينها الثابتة تشير الى أنها هي والله شيء واحد، ولم يتداركوا مشاركة الطبيعة الله في بعض الصفات غير الجوهرية فقط وليس في جميع صفات الله التي لا يمكن الأحاطة بها ومعرفتها بالاستدلال الفلسفي الميتافيزيقي أو العقلي، وكذلك في تناسيهم الاقتدار المتفاوت بين الجانبين الله والطبيعة بما لا يقاس ومستحيل معياريا بينهما.

فالله وجود ديناميكي حيوي غير محدود مطلق القدرة، في حين الطبيعة مخلوق ألهي غير عاقل مجرد من أدراك ذاته ووعي المحيط من حوله، ولا يستطيع الاستغناء عن وصاية خالقه والحفاظ عليه أنطولوجيا....لذا يكون من السذاجة بضوء ما ذكرناه أن تكون الطبيعة هي الله والله هو الطبيعة في مذهب وحدة الوجود.

الفهم الفلسفي لمبدأ وحدة الوجود كما نفهمه من سبينوزا نفسه وليس من دارسيه وشارحيه، يقوم على ألغاء النديّة والتكافؤ بين الله والطبيعة بالقدرة والصفات لكل منهما على السواء، من حيث أن الطبيعة مخلوق ألهي موجود باستقلالية لا تمثّل سوى نفسها ولا تمثل غير ذاتها فقط بما تمتلكه من صفات وقوانين ثابتة وضعها الله فيها بحكمة وأقتدار محكومة بها، ويراقب الخالق عمل الطبيعة بمقتضى قوانينها الثابتة التي وضعها

فيها، ولم يترك الله مجالاً في أي خطأ أو انحراف يطرأ على عمل الطبيعة وثبات قوانينها، بما وضعه الله بها ويرغبه فيها وليس بما يرغبه الإنسان في محاولة تطويع معطيات الطبيعة لصالحه ومن أجل تأمين بقائه سيداً متنفعلاً مسيطراً على أنقياد الطبيعة لسلطانه.... وأن عدم اكتشاف الإنسان لجميع قوانين الطبيعة المحكومة بها تدل على صغرمقدرة الطبيعة والإنسان أمام قدرة الله الاعجازية في صنعه قوانين الطبيعة الثابتة التي لا تقبل الخطأ.

ومن الملاحظ أننا بتفسيرنا هذا أننا نكون محكومين بفلسفة سبينوزا المؤمنة بأن الطبيعة هي مخلوق ألهي متقن الصنعة، متجاوزين وجهات النظر والنظريات التي تعتبر الطبيعة معطى أنطولوجي جزء من فضاء كوني لا يحد، ولا علاقة للخالق بصنعه وأيجاده كما نشير له لاحقاً في الفهم الفلسفي المادي لفيورباخ حول الطبيعة ودورها في نشأة الأديان.

هذا التفريق بين الله والطبيعة يشير إلى أن الله موجود في كل شيء بالطبيعة في جزء من صفاته وليس في كل صفاته المحجوبة عن الإدراك المطلق تماماً، والطبيعة محدودة في قدرتها الإلمام بصفات الله اللامحدودة واللانهائية. فمجموع صفات الطبيعة والصفات التي وردتنا في الكتب السماوية على لسان الأنبياء لا ترقى إلى حصر جميع الصفات الماهوية والقدرة الاعجازية للخالق.

وأما من ناحية التمايز في القدرة بين الله والطبيعة فهو بما لا حاجة لمقارنته كون الطبيعة في كل صغيرة وكبيرة إلى أعقد قوانينها وصفاتها أنها وضعها الخالق بها، ولا تمتلك هي أية قدرة ذاتية على تجاوز ماهو مقدّر مرسوم السير به من قبلها في قوانين ثابتة هي تحت وصاية وعناية الخالق في عدم انتهاكها والعيب بها.

وعن هذا الالتباس وسوء الفهم من الذين أسأوا فهم سبينوزا يقول (لقد أخطأ فهمي أولئك الذين يقولون أن غرضي هو أن أبين أن الله والطبيعة شيء واحد، والقائلون بهذا يفهمون من لفظ الطبيعة كتلة معينة من المادة المجسدة، انني لا أقصد ذلك)⁽¹⁾.

(1) ويل ديورانت / قصة الفلسفة / ص 216.

وفي هذا إشارة واضحة تعطينا أن الله ليس هو الطبيعة لا في صفاتها الكاملة ولا في قوانينها الثابتة التي زرعها الخالق بها لتسير بمقتضاها تحت رعايته لها ورقابته عليها... وتمايز الله عن الطبيعة ليس في عجز الصفات الطبيعية مجازاة صفات الخالق وماهيته حسب، وأما الاختلاف الأهم بينهما أمّا يتم بالمقدرة الاعجازية المطلقة التي يمتلكها الرب في خلقه الطبيعة وكائناتها ووضعه قوانينها الطبيعية الثابتة المبهرة في التنظيم المتقن والقدرة والاعجاز الخوارقي في الصنعة والاكتمال، التي تعجز الطبيعة والانسان الأتيان بجزء من مثلها في النديّة والتكافؤ في أنعدام أوجه المقارنة بين الله والطبيعة.

وأن الله يساعد الطبيعة في قيامه الحفاظ على نظام الطبيعة الثابت الذي وضعه الله في الطبيعة، ويجب أن لا يتغير في سلسلة الاحداث الطبيعية⁽¹⁾

أن سوء فهم مبدأ وحدة الوجود عند سبينوزا يتأتى أيضا من تعبيره الفلسفي الغامض أحيانا، الذي نستشف من قراءتنا له كما في عبارته السابقة، الى أن الله خلق الطبيعة في قوانينها الثابتة التي لا يمكن تغييرها، وهذه الصفات والقوانين التي وضعها الله في الطبيعة هي محدودة ليس بعدم مكافئتها لصفات خالقها، وأما قد جعلها الخالق ناقصة عن صفاته هو، وغير مكتملة وعصيّة على الفهم الانساني لها بمجملها، لأثبت أن الطبيعة مخلوقة بما لا قدرة لها الاستغناء عن دوام حاجة الطبيعة الى تدخل الله ورعايته وعنايته بالمحافظة عليها في ثبات قوانينها المحكومة بها في تسيير أمورها بما يرضي الخالق عنها، ولأهمية ذلك لم يمنح الله الطبيعة عقلا متدبرا يقطع حاجة الطبيعة الدائمة لمن خلقها وأوجدتها في استقلالية كما فعل في خلقه الانسان وتزويده بكل الخصائص التي تجعل من الانسان أعلى مرتبة من الطبيعة في الاستقلالية المدركة لذاتها والطبيعة من حولها لكنه أي الانسان أبعد عن الخالق من قرب الطبيعة في علاقتها الوثيقة بالله.....

هذا هو فهمنا وتعليلنا علاقة الطبيعة بالله، وعلى ضوء هذا نقرأ تأكيد سبينوزا(أن) قوانين الطبيعة العامة وأوامر الله الخالدة شيء واحد⁽¹⁾، وأن (أرادة الله وقوانين الطبيعة

(1) المصدر اعلاه نفس الصفحة.

أسمان يطلقان على حقيقة واحدة، ويتبع من ذلك أن كل الاحداث التي تقع في العالم أن هي
الا نتيجة آلية لقوانين الطبيعة الثابتة. وليست نزوة من نزوات حاكم مطلق يجلس بين
النجوم⁽²⁾.

هنا نستشف غموضاً مبهماً مع ماذهب له سبينوزا وأشرنا له سابقاً حين يعتبر إرادة الله وقوانين
الطبيعة أسماناً لحقيقة واحدة، ويعتبر أيضاً أن الاحداث هي نتيجة آلية لقوانين الطبيعة الثابتة كما
وضعها الله بها، وأمر مستبعد أن يساعد الله الطبيعة في المحافظة عليها وثبات قوانينها عن الانحراف
التي أودعها بها حسب يقين سبينوزا الديني، ومنع الخالق الطبيعة السير بالمنحرف من دون الالتزام بتلك
القوانين التي وضعها ثابتة لا تتغير، والحقيقة أن الطبيعة غير ملزمة بتنفيذ أوامر لا وعي ولا أدراك لها بها
لأنها من صنع خالق أوجد الطبيعة في قوانينها الثابتة ورعايته ومسؤوليته عنها وجعل الطبيعة مجردة من
العقل الذي تستطيع به وعي ذاتها وأدراكها عمل قوانينها، وأنتفاء الاختيار لديها فالخالق ألهمها قوانينها
الثابتة غير المتغيرة كوجود كوني صغير ثابت. وما هو إلهي في ثبات قوانين الطبيعة يتعذر التلاعب به ولا
يمكن خرقه بقدرات أنسانية محدودة أو في أحداث تقع في الطبيعة لادخل ولا مسؤولية للإنسان ولا
الطبيعة بها ولا وجه صحة في تدّخل الله بها مباشرة بما يدركه الإنسان. كما هو في الاعاصير والزوابع
والفيضانات الخ.

وعندما يقول سبينوزا (أن قوانين الطبيعة وأوامر الله الخالدة شيء واحد) فهو
يعني أن الله في أنتهائه من وضع قوانين الطبيعة الثابتة بحكمته، أمّا وضعها بأوامر خالدة
منه لا يمكن للإنسان أو غيره دحضها، وأصبحت تلك الاوامر جزءاً لا ينفصل من نظام
الطبيعة الثابت العام ودلالة على ماهوية الخالق المعجزة..... لذا من السذاجة أن نتصور أن
الله يتدخل في شؤون تصحيح مسارات الاخلال بقوانين ونظم الطبيعة التي تمتاز بثبات
وعصمة مستمدة من الربوبية الازلية للخالق. وثبات قوانين الطبيعة وعدم أمكانية

(1) المصدر اعلاه ص 217.

(2) المصدر اعلاه ص 203.

الانسان دحضها كونها مستمدة من خالق أزلّي لا يخطأ وثابت في وجوده، وثبات ما رسمه لموجودات الطبيعة كافة، وهذا الثبات هو سر أحتفاظ الطبيعة بثبات قوانينها العامة وعصمتها من الانتهاك...فهي معصومة من الانتهاك لا تقبل الخطأ الطاريء عليها لأن قوانينها تمثّل الصحيح المستمد من خالق لا يخطأ... ولا مجال في تصحيح مسارات خاطئة طارئة في الطبيعة هي أساسا ثابتة وغير منتهكة وتعتبر جزءا من معجزات الخالق في صنعها وأيداعها الطبيعة بهذا التنظيم والاقتدار في عصور لم يعد متاحا تصحيح أنحرافات ومسارات الطبيعة باوامر الله للرسل والانبياء...

صفات الطبيعة في وحدة الوجود

ونفهم من توضيحات أسبينوزا عن وحدة الوجود، أن الصفات الالهية المستمدة من الطبيعة هي صفات أنسانية محدودة يخلعها الانسان على معبوده الله كما يرغبه أن يكون.. وهذه الصفات التي ينعت الناس خالقهم ويصفونه بها، أمّا هي صفات لا تكاد تذكر مقارنة بصفات الله اللامحدودة المطلقة غير المدركة كما وردتنا في الكتب السماوية، لأنها صفات هي من أبتداع مخيّل الانسان التي جاءت متأخرة على لسان (الرسل والانبياء) وليست أفكار الله عن ذاته وتوصيف قدراته العظيمة الخارقة الاعجازية التي يضرب أمثلتها في أخبار الرسل والانبياء وما يتلونه على العامة من الناس وينسبونه لأنفسهم من خوارق القصص الخرافية وهو ما ينكره سبينوزا كاملا في المعجزات التي ينسبها الانبياء والرسل لأنفسهم، وليس في خرافة كتبهم الخرافية الموضوعة من قبلهم أو من غيرهم على فترات تاريخية متباعدة جدا ما يعطي سهولة التحريف بها كما يرغب دعاة كل دين بما يجعله مقبولا في تصديق دعاواه اللاهوتية التدينية وتمكّنه من الانتشار الواسع المطلوب.

من المهم ملاحظة تناقض سبينوزا أنه لم يشكك في الكتب السماوية ولم ينعتها بالخرافية المليئة بمعجزات الخيال، كما نعت المعجزات في خوارق الطبيعة بالخرافات التي يابأها العقل ويرفض تصديقه لها. ولم يتناول سبينوزا تحريف الكتب التي توصف

بالسماوية الا على نطاق ضيق جدا أخذه على موسى في بعض الاسفار التوراتية الخمسة التي هو وضعها، ويصف سبينوزا التوراة أن قراءتها الحرفية توقعها بمتناقضات لا يمكن تصديقها الا أنه بالنهاية لا يشكك بصدقية نبوة موسى والمسيح ولا في مصداقية التوراة أو الانجيل ويعتبرهما تعبيرا عن دين واحد لم يتم توحيده..... ومن المرجح أن سبينوزا تعمّد أهمال التشكيك بالكتب السماوية التوراة والانجيل أتقاء عدم أهدار دمه بتهمة الهرطقة والتجديف، وليس أن تلك الكتب لا تحمل من التشكيك المشروع بخرافيتها وانتحالاتها التاريخية المريبة المليئة بها ربما بما لا يقل بل يزيد في أرجحية ومقبولية الطعن بها بما يفوق أهمية أنكار المعجزات وعدم تصديقها والأخذ بها.

أو وهو الأرجح من خلال رؤى سبينوزا الفلسفية انه متدين الى حد الايمان القطعي بالدين الواحد الذي يجمع اليهودية والمسيحية....ومعاداة الكنيس الكهنوتي لديانه سبينوزا اليهودية وطرده ومقاطعته أمّا كان مبعثه الوحيد هو أنكار أن يكون لموسى معجزات خارقة مستمدة من الله في مساعدته وتكليمه له كيف يقوم بتلك المعجزات مثل أضرب بعصاك البحر فاذا هو مفترق طريق في نصفين أمام عبور شعب الله المختار التي ينكر سبينوزا أيضا أن الله خصّ شعب إسرائيل بمنزلة قربي منه لم يحظ بها غيرهم من شعوب الارض.

سبينوزا وفويرباخ والطبيعة

من الجدير الاشارة له أن هذه المنطلقات الفلسفية عند سبينوزا هي ذاتها الارهاصات التي نجدها ماثوثة في تشكيل محوري مركزي في مؤلفي فويرباخ، أصل الدين، وجوهر المسيحية، حين أعتبر فيويرباخ الانسان هو خالق ألّهه وتدينّه في أعتماذه الطبيعة وسيلة ومصدر تصنيع الانسان لمعبوده المتخيّل....وأن تعالق الاله والطبيعة والدين هي تخليق خيالي من ابتداع الذاكرة الانسانية في تصنيع الدين بالحياة جاء في ربط الطبيعة بأهمية الاله المعبود ومحاولة تطمين حاجات الانسان النفسية والمادية التي هي غير متاحة له الحصول عليها من الطبيعة بقواه الذاتية.

لكن ما أوجه الاختلاف بين سبينوزا وفويرباخ؟

أن قصب السبق في أهمية الطبيعة بالنسبة لنشوء الاديان يعود لأسبينوزا بالتأكيد، وربما من قبله فلاسفة عديدين آخرين سابقين على سبينوزا لا يهمننا أمرهم في هذا المجال، لكن أوجه الاختلاف بين فيورباخ وسبينوزا كبيرة، فقد عمد سبينوزا في منطلقاته الفلسفية المستمدة من إيمانه الديني المطلق أن الطبيعة مخلوق ألهي بأرادة لا أنسانية ولا طبيعية في ثوابت قوانينها العامة، وهذا ما لا يعتمد فيورباخ في فلسفته وأعتباره الطبيعة معطى وجودي أنطولوجي وجد هكذا ولا دخل للرب في خلقه وتصنيعه، بل يذهب فيورباخ أبعد من هذا في أعتباره الطبيعة سابقة على وجود الخالق، وبالطبيعة عرف الانسان أهمية الدين له في حياته، الذي هو من أبتداع مخيّلة الانسان في تصنيعه الاله من صفات الطبيعة قبل أدراكه صفات الخالق غير المحدودة خياليا فيما ورد منها في الكتب الدينية السماوية على لسان الانبياء والرسل.

أي أن الانسان عرف الطبيعة ووجوده بها كجزء منها قبل بحثه عن أهمية الدين في حياته، وفي الوجود الانساني كجزء من الطبيعة عرف الانسان معنى الاله وأهمية التدّين في حياته... والأله الخالق لا يستمد صفاته من طبيعة هو خالقها وتحمل جزءا يسيرا جدا من صفاته وقدراته الاعجازية التي لا يمكن تصورها كما وردتنا في الكتب وفي أحاديث ودعاوى نشر التدّين على لسان الانبياء والرسل عبر العصور...لهذا يكون القول أن الطبيعة هي الله في مجمل صفاته وقدراته الاعجازية في خرقه نظام الطبيعة ببسر وسهولة على أيدي رسله وانبيائه، هو رأي قاصر عاجز عن فهم قدرات الخالق من جهة، وتغاضيه عن محدودية الطبيعة ككيان موجود من صنع خالق، لا يمكنه أن يخلق الطبيعة ندّا مكافئا له لا في الصفات ولا في القدرات من جهة أخرى، كما لم يضع الله كل مفاتيح أسراره بيد عدد محدود من الانبياء والرسل لكي يجعل من الطبيعة أو الانبياء ألها آخر ينازعه الربوبية على الارض.

والطبيعة في فلسفة فيورباخ هي طبيعة غير عاقلة ولا واعية ولا تدرك ذاتها ولا قوانين الوجود الفاعلة الطبيعية الثابتة العاملة فيها، فالطبيعة لا أرادة لها في قبول أو رفض شيء أو اشياء هي لا تدركها ولا تتعامل معها الا بحيادية سلبية غير مدركة لها هي محط رقابة الله حسب تدين سبينوزا وفائدة الانسان منها في ادامة بقائه في الحياة بما تقدمه الطبيعة له من غذاء وأسباب البقاء الاخرى.

كما نجد الطبيعة في فلسفة سبينوزا هي في تماس مباشر وعلاقة وثيقة مع الرب أكثر من وشائج وعلاقات الانسان التدينية بالخالق، علما أن الفارق بين الانسان والطبيعة بما لا يمكن قياسه، أن الانسان يتميز عن الطبيعة بعلاقته أنه يمتلك وعيا أدراكيا عقليا في علاقته التعبدية الدينية بالله كعبد، ولا تمتلك الطبيعة تلك الميزات الجوهرية الهامة الكبيرة عند الانسان، التي تجعل منها أقرب الى الله من الانسان أمرا لا يمرره الانسان بالقبول والرضا بسهولة.....

كما يذهب فيورباخ الى أن الانسان وحده هو الذي يجعل من الطبيعة والأله شيئا واحدا. ليس بالمعنى الذي ذهب له اسبينوزا في وحدة الوجود الذي يؤكد فيه أهمية الفصل بين الله والطبيعة من حيث الصفات المحدودة التي أودعها الخالق في الطبيعة، وكذلك في القدرات الاعجازية التي يمتلكها الخالق في تجريده الطبيعة منها وعلى رأسها أن تكون رغبة الخالق في خلقه الطبيعة بلا عقل أدراكي لها تعي فيه ذاتها ومحيط الكائنات من حولها كي لا تنفصم عرى تبعية الطبيعة للخالق ووصايته عليها من غيروي وأدراك من الطبيعة في سر وجودها وفي تمام قوانينها العامة الثابتة.

ومن المهم ذكره أن جميع صفات الطبيعة لامتثل جميع صفات الخالق لها، فصفات الطبيعة مدرك نهائي محدود في المكان والزمان في حين تكون صفات الله غير مدركة في لا متناهي وكوني غير محدود عابر لفهمنا قانوني الزمان والمكان اللذان يحكما أدراكنا الفيزيائي والانطولوجي للطبيعة بهما كوسيلة أستدلالية وليست كمواضيع أدراك غير قابلة لأدراك العقل لها.... الزمان والمكان في الفلسفة هما وسيلتا أدراك ومعرفة عقلية

وتعبير عن الموجودات، ولكنهما ليسا موضوعين للدراك العقلي في تعامل الانسان فلسفيا
معهما.

ومساواة قدرات وصفات الطبيعة أنها تمثل مجمل مواصفات الخالق تجعل الانسان يكتفي
بعبادة الطبيعة في الارض الذي هو على تماس مباشر في معرفتها، ولن يكون بحاجة الى عبادة الله
في السماء الذي يمتلك كل الصفات الاعجازية الالهية ماعدا إمكانية أن يظهرالله براهينه للانسان في
تيسير فهمه وأدراكه له كما طالبه بذلك براتراند رسل في معرض دفاعه عن ألحاده... وفي حال جرى
تكافؤ وجود الطبيعة الارضية مع وجود الخالق المعبود في السماء ومقارنة أولوية وأحقية العبادة
لأي منهما يكون الاختيار حتما للانسان في عبادته الطبيعة وليس عبادة الله وهذا ماتفعله معظم
الديانات التي تنكر وجود الله مثل الديانة الشنتوية في اليابان، وعلى نطاق واسع نجده في البوذية
والهندوسية والمناوية وغيرها من ديانات في عصرنا الراهن... المقدس في هذه الديانات هو الطبيعة أو
جزء منها وكذلك قيم الخير والصلاح والمحبة والتسامح في الانسان، وهي أديان في معظمها تحث
الانسان على إيجاد تدينه الحقيقي في ذاته ونفسه وجسده وتفاعله الايجابي مع الطبيعة عن طريق
الأخذ بالتسامي الروحاني نحو نزعات تصوفية دينية تستبعد الله عن عباداتها وطقوسها الدينية
المستمدة من علاقة الانسان بالطبيعة وليس علاقته برب يحاسبه على كل صغيرة وكبيرة أقترفها
بحياته، كل هذا يجعل من الانسان موجودا متساميا يكون الدين فيه مكتفيا بنفسه وليس خارجيا
عن ذاته يبحث عنه في الطبيعة أو في ميتافيزيقا السماء...

كما أن فيورباخ لا يؤمن بوحدة الوجود كما هو فهم سبينوزا له، في أختلاف جوهرى كنا
أشرنا له هو أنكار فيورباخ لموجد ألهي صانع للطبيعة، وفي تداخل بعض صفاته في وجود كل
موجود في الطبيعة بما يشير الى أن حقيقة الاشياء في مجملها بالطبيعة أما تشير لخالق وضع بعض
صفاته بها وتستمد الاشياء دوام وجودها منه في رعاية الله للطبيعة بقوانينها الثابتة العامة
وموجوداتها التكوينية لها.

وما يدعم نظرية فيورباخ ليس لأنها تقوم على فلسفة مادية لا تؤمن بقيادة الاديان للحياة، كما يؤمن سبينوزا بذلك في تسليم أيماي قطعي مطلق. بل أن نشوء الاديان حسب فيورباخ هي عندما نجد أن الصفات الالهية التي يخلعها الانسان على الخالق المستمدة من الطبيعة، كانت أستقراء ذكيا من الانسان الذي أعتمدها في تصنيعه الاديان ماقبل التوحيدية والوثنية القديمة. كما نجده في الديانة الهندوسية والديانة البوذية، وكما نجده قديما عند السومريين والبابليين والفرعونية قبل التوحيد المؤقت على يد الفرعون آمون راع وأنتكاسة التوحيد من بعده، وأخيرا في تعدد الآلهة في الاساطير والميثالوجيا اليونانية القديمة.

فألآلهة اليونانية كانت عندما لا تعجزها الاساطير الميثولوجية أجتراح الخوارق والمعجزات، كانت تعتمد مشاركة بعض العظام من البشر في تقاسم هذا الشرف الكبيرمعها في خلع خوارق الطبيعة عليهم وتحقيق المعجزات المشتركة فيما بينهم وتعاونهم مع الالهة. ومن هذه الارهاصات الاولى جرى تداول أنتساب بعض الانبياء والرسل القيام بخوارق الطبيعة وتحقيق تلك المعجزات في تداخل قدرة الخالق مع رغبة وأرادة الصفوة المختارة من الانبياء والرسل في أصلح مجتمعاتهم وشعوبهم. وهو ماينفيه سبينوزا تماما أن تكون للانبياء والرسل خوارق ومعجزات خارج نظام الطبيعة الألهي.

سبينوزا في رسالة الدين والدولة

يذهب سبينوزا في كتابه رسالة الدين والدولة الى أن الانبياء والرسل لجأوا أثارا (الخيال) وليس تحفيز العقل في دعوة الناس الايمان بهم وتصديق دعاواهم ومبادئهم، وأضطروا أمام تحقيق هذه الغاية النزول الى مستوى تفكير الناس الساذج في تصديق ما تنسجه الخرافات والخيالات الخارقة غير الطبيعية في أستبعادها العقل النقدي الذي لا يمتلكه هؤلاء الجهلة من الناس على مرّ العصور والتي تستهويهم خرافات الخيال المصنوع على مقاسات التدين الاسطوري والخرافي عندهم بما يعجزهم عن حاجتهم التفكير

بالعقل النقدي غير الخيالي في تصديق أو نفي مايجيء على لسان الانبياء والرسل في تواصلهم مع المبعوث الالهي الوحي.

وأشار سبينوزا الى أن الكتب السماوية المنزلّة لم تكن تفسّر الأشياء بأسبابها الثانوية أي بمعنى أسباب تهم جميع شعوب الأرض قاطبة، لذا كان ظهور الانبياء والكتب المنزلّة تختص بمخاطبتها شعبا واحدا على لسان نبي هو من الشعب ذاته وليس من شعوب الأرض البعيدة وبذلك لم يغفل سبينوزا حقيقة عجز أي دين من ديانات الأرض أن يكون صالحا لجميع شعوب الأرض في مختلف تبايناتهم الجوهرية. وكان رواية هذه الكتب السماوية المنقولة عن لسان الانبياء تصاغ في طرق وأساليب تؤثر في الناس بميزة كثرة وجود الاحاديث التي تتحدث عن قدرات الاله الرب أجترأه المعجزات الخارقة للطبيعة بوسائط أنبياءه ورسله في اتصالهم بالوحي لأستلام أوامر وتعاليم الله، والتي يغلب عليها طابع المبالغة والتضخيم الخرافي الاسطوري الذي يستمد أقناعه من الخيالات المنسوجة بوسائل تجعل حضور العقل في تحكيمها والتأكد من صحتها أو بطلانها غائبا.

وأول المندفعين في التسليم بهذه الروايات هم الطبقات والشرائح الجاهلة محدودة الادراك العقلي النقدي من الشعب...لذا يكون الكتاب المنزلّ حسب سبينوزا (لا يستهدف مخاطبة العقل وأقناعه، بل جذب الخيال الجمعي والسيطرة عليه، لذا نجد الاكثار من الخوارق والقصص التي تكرر قدرات الخالق وصفاته)⁽¹⁾ تملأ كتب التبشير في الاديان وعلى قدر ضخامة القصص الاعجازية الخيالية المنسوبة لهذا النبي أو ذاك يكون الترويج لانتشار ذلك الدين واسعا وميسورا.

وفي هذا دليل قاطع أن الاساطير والخرافات سوف لن تندثر من حياة الانسان بتقدم الفتوحات العلمية الهائلة، فلا زلنا نجد قراءات الطالع والغيب والكف، والايمان بالسكر والشعوذة وغيرها من أساليب بالية تعتمد فئات تؤمن بتلك الوسائل حل مشاكلها الانسانية المستعصية بالحياة، وتلقى هذه الخرافات والبدع رواجاً كبيراً في عصرنا

(1) المصدر اعلاه ص 203.

الحاضر وستبقى هذه الخرافات ملازمة للانسان في أشباع جوانب تكوينه الخرافي - الاسطوري الكامن في أعماق النفس البشرية وفي ترسّبات وعيها اللاشعوري الجمعي الذي يجعل من تلك الاساليب ترياقا يشفي الانسان من قلقه الدائم بالحياة.

ويؤمن سبينوزا بأهمية أن يكون الله هو مسير الطبيعة وفق مشيئته وأرادته وحده قوله (أن الله وسير الطبيعة هو أمر واحد) لذلك يعتقد الناس أن قوة الله وعنايته بنظام الطبيعة تتجلى بوضوح أكثر اثناء حصول الحوادث الخارقة في الطبيعة والسيطرة عليها بقدرات غير مسبوقة في نظام الطبيعة، كما هي الحال في شق موسى بعصاه البحر وكذا في صور صارخة ما ينسب للمسيح من معجزات لا يمكن تصديقها الا اذا كانت من صنع أله غير بشري فعلا... وفي علاقة تصديق الناس بما يحصل من حوادث طبيعية تكون السيطرة عليها خرقا لنواميس الطبيعة نجدها في قول سبينوزا (ويظنون أن الله ساكن لا يعمل مادامت الطبيعة تعمل بنظامها المعهود والعكس بالعكس)⁽¹⁾

أن سبينوزا يظهر إيمانه الجلي الواضح بالديانتين اليهودية والمسيحية من خلال تسليمه أن الطبيعة مخلوقة من خالق أوجدها بقوانين ثابتة لا تتغير هو الله، وهي تحت رقابة خالقها طيلة مدة بقائها تعمل ضمن قوانينها الثابتة التي تجعلها منسجمة ومتجانسة مع رغبة خالقها أنها تعمل على وفق ذاتية خاصة مستقلة بها لا تدركها لكنها مشروطة في تدّخل الله بها متى ماكان ذلك ضروريا لأعادتها الى نظامها الطبيعي الثابت وحمايتها من الانحراف وهذا ما لا يمكن تصديق حصوله فعصور توالي ظهور الانبياء والرسل أصحاب المهمات الخرافية الصعبة بالحياة أنتهى دورهم في أستلام أوامر الرب في تصحيح المسارات الخاطئة الطارئة على الطبيعة بالحياة.

ويعمد سبينوزا في طريقة ذكية ناعمة سحب البساط من تحت أقدام الانبياء أصحاب الخوارق والمعجزات المستمدة من الرب، ولو لم يعمد هؤلاء الى نسبة هذه الخوارق الى قدرات ربانية أعجازية لا يستطيعها البشر لكانوا أفرغوا المعجزات المنسوبة

(1) المصدر اعلاه ص 205.

لهم من محتواها في تصديق عامة الناس لها. لذا نجد حسب تقدير سبينوزا لجوء الرسل والانبياء لسرد قصص المعجزات الخارقة في تكسيرها نظام الطبيعة وأهمية مخاطبة الناس وفق عقلياتهم الخيالية المحدودة الساذجة، وفي أهمية صدى وأستقبال منتجات الخيال الاعجازي المصنّع لانتشار الدين، الذي من غيره تصبح تلك المعجزات مينة لا حياة ولا دم يسري بها يعمل على تصديقها.

وبالعودة الى فلسفة وحدة الوجود التي يؤمن بها سبينوزا وأراد تعميمها على فلاسفة عصره قوله (ان الفيلسوف يعرف جيدا ان الله والطبيعة شيء واحد، يعملان بالضرورة وفقا لقانون ثابت لا يتغير، وهو - اي الفيلسوف - يقدس ويوقر هذا القانون العظيم)⁽¹⁾. طبعاً هنا واضح جيداً أيمان وتدين سبينوزا على طريقته الخاصة به التي تذهب الى جعل الدين نقياً خالياً من النواقص والتضارب اللامعقول في أنكاره نسبة المعجزات والخوارق للرسل والانبياء كي يتاح أستحصال قناعة الفلاسفة بالاديان وهو أمر بعيد المنال بمجرد موعظة الفلسفة به وتقديمه على لسان سبينوزا.

وأشار في موضع سابق أشرنا نحن له في هذه الورقة الى أن قوانين الطبيعة التي يرضاها الله هي القوانين المصنوعة من قبله ولا يوجد غيرها بالطبيعة، ولا تستطيع الطبيعة خرق قوانينها ليس من حيث أن الطبيعة مخلوق غير عاقل وحسب، ولكن من حيث أستحالة أثبات سبينوزا أو غيره أن الطبيعة بقوانينها الثابتة التي يرضاها الخالق هي مصنوعة من قبله وهي تحت رعايته وعنايته لها وتداخله عبر الانبياء والرسل تقويم أنحرافات الطائفة كي تستمر الطبيعة هادئة قانعة بما مكتوب لها في تنفيذها أوامر الرب.

أمام هذه المعضلة الشائكة المعقدة أن الطبيعة عاجزة عن فعل شيء لنفسها ولا بمقدورها أجتراح المعجزات، يجيء ويبرز دور الرسل والانبياء في تكملة نواقص التدين وسد ثغرات منافذ العقل النقدي المتسائل المتشكك، فكانوا وسطاء الله مع كل من

(1) المصدر اعلاه ص 204.

الطبيعة والانسان على السواء في تعالقيهم التدني، وبالاخير والنتيجة هم مع رعاية الرب وعنايته في تدبير هذا الخلق وفق مشيئته وأرادته.

والايمان السبينوزي قاده الى مسألة على جانب كبير من الاهمية تلك هي أنه لم يبق هناك معنى أن لا تكون الديانتان اليهودية والمسيحية دينا واحدا، رغم تاريخ العداء المتبادل بينهما ممثلا في اضطهاد المسيحيين لليهود وصبرهم على تلك القسوة التي عوملوا بها. ويرى سبينوزا من المؤمل المتاح أنه بقليل من التفاهم المتسامح يتحقق مثل هذا الدمج بين الديانتين خاصة وبحسب توصيف سبينوزا أقرار اليهود بأن المسيح أعظم الانبياء وأنبلهم، لكنه بشر ولا يمت بالالوهية بصلة ومعجزاته خرافة غير ممكنة الحدوث ولا ممكنة التصديق بها. (لكن حكمة الله الخالدة تجلت في جميع الاشياء وخاصة في عقل الانسان، وفي يسوع المسيح). ويعتبر سبينوزا (أخلاق المسيح طافحة بالحكمة، وأن توقير المسيح يسمو بالانسان الى حب الله العقلي، وأن شخصية المسيح النبيلة لو أنها تخلصت من حواجز العقائد التي تؤدي الى الانقسام والنزاع، تستطيع أن تجتذب جميع الناس حولها) ⁽¹⁾.

(1) المصدر اعلاه ص 206.

الماهية والمعرفة في الفينامينالوجيا والوجودية

تعريف اولي

لمعرفة مفهوم الماهية فلسفيا في عنوانه المقال، يتوجب معرفة الخصائص الفلسفية لكل من الوجودية والفينامينالوجيا في تعالقهما المشترك في التعبير عن موضوع الماهية والوجود، أذ تذهب الوجودية، بأن الوجود سابق على الماهية، على العكس (من الفينامينالوجيا التي تعتبر نفسها فلسفة ماهيات وليس فلسفة وجود).⁽¹⁾

كما أنه من المهم التنبيه منذ الآن الى أن الوجودية، (تعتبر الانسان لا يمتلك وجوده لأنه هو هو وجوده) في أبعاده المتعددة. عليه تكون أنسانية الانسان هي ماهيته أذا جاز لنا فصل ماهية الانسان عن وجوده، والانسان أكتفاء متحقق في وجود يعي أنه ويعي المحيط ويمتلك ماهية يدركها لوحده، ولا يحتاج بخلاف جميع كائنات الطبيعة لوجود آخر مغاير له في رغبته أثبات وجوده المعطى له طبيعيا سلفا والمجرد منه فلسفيا وجوديا باستثناء علاقته النوعية الاجتماعية بغيره. كما أن الذي لا يمتلك وجودا لا يمتلك ماهية، والماهية قرينة الوجود المدرك الثابت والمتغير على السواء، ولا يمكن معرفة ماهية شيء غير مدرك وجودا لا في الانسان ولا في غيره من موجودات الطبيعة.

لذا تكون كل موجودات الطبيعة عدا الانسان لا تمتلك وجودا حقيقيا، وهي بحاجة غير مدركة ولا واعية منها، الى وجود ثان مغاير يدرك وجودها الظاهري والماهوي أيضا. ويكون الانسان الذي يمتلك ذاته في وجوده يمتلك ماهيته غير المفصح عنها غير المدركة من غيره، والانسان يتحكم بوعي أنه وماهيته بخلاف الكائنات الاخرى بالطبيعة التي لا تعي وجودها الموضوعي، ولا تعي ذاتها وتكون ماهيتها ليست ملكها في عدم قدرتها ادراكها لها.

(1) أ.م. بوشنسكي/الفلسفة المعاصرة في اوربا/سلسلة عالم المعرفة/ترجمة عزت قرني ص 210.

وتعتبر الوجودية الانسان يصنع وجوده التنموي الماهوي بنفسه بمرور الزمن. لذا يكون الانسان وجودا متغيرا في ماهيته الانسانية على الدوام في ثبات موجودات الطبيعة ظاهريا وماهويا لعدم امتلاكها ديناميكية فيزيائية تطويرية غير بايولوجية تحكمها مثلما هو الحال مع الانسان.

أن مقولة الوجودية الوجود يسبق الماهية يحمل أرباكا مبطنًا ليس سهلا الأخذ والتسليم به ليس من حيث غموض الادراك الكيفي الذي يكتنفه الالتباس في عدم امتلاك الوجودية آلية فلسفية تنفيذية مقنعة تبين الادراك العقلي أو المعرفي للماهية وحسب، بل في وجود مناوئة فلسفية مادية تنكر على الوجودية تلك المقولة من أساسها كموضوع قابل للادراك او مهمًا الخوض به كمبحث فلسفي، بل وتذهب الفلسفة المادية الماركسية الى أكثر من ذلك أنها لا تعتبر هناك ماهية في الوجود المادي الخارجي للاشياء في الطبيعة، وأنها الموجود هو ظواهر الاشياء فقط، وتنكر أن يكون للماهية خاصية وجودية أدراكية منفردة توجب على العقل الفلسفي التثبت منها، غير تلك الصفات الظاهرية البائنة الواضحة للشيء في وجوده المادي وكيونته الموحدة بالعالم الخارجي والطبيعة التي تكون تلك الظواهر ومعرفتها كافية بما يغني البحث عن الماهيات للاشياء الموجودة أو غير الموجودة خارج معرفة صفات الشيء المدرك خارجيا.

من جهة مناوئة أخرى للوجودية في مقولتها الوجود يسبق الماهية، أن الفلسفة المثالية بطروحاتها المعروفة في أسبقية الفكر على المادة، تقر بوجود ماهيات للاشياء، لكنها لا تربطها بالوعي في عدم الادراك العقلي اليقيني لها، بغير آلية التبسيط الميكانيكي الذي تعتمده الفلسفة المادية في معرفة الماهية أنه كلما تمكنا من أدراك صفات الشيء وخصائصه البائنة تكون الحصلة هي أدراك ماهيته المتغيرة المصنعة في تبديل ظواهرها المدركة أو بعضها كملازم لوجود أدراك الشيء في ظواهره وصفاته.

الفلسفة المثالية التي تفهم الوجود وأدراكه فعالية ذهنية فكرية صرف في العقل، لا علاقة لها بالوجود الخارجي المستقل للاشياء في الطبيعة الا من حيث هو موضوع مدرك صوريا في الذهن، ولا تعنى بما يسمى ماهية ولا وجود خارج فعالية الذهن

والفكر...معنى أدراك ماهية الشيء لا تختلف عن آلية أدراك وجوده الظاهراتي على صعيد وسيلة التفكير العقلي الإدراكي له فقط...لذا يكون وجود الشيء المدرك مثاليا يساوي وجوده الماهوي غير المدرك ذهنيا وفكريا مثاليا أيضا.

كما أن هناك فلاسفة عديدون لا يصنفون على الفلسفتين المادية والمثالية، يرون أن الماهية ليست خاصية نوعية مميزة ملازمة بالضرورة لوجود جميع الموجودات والاشياء المدركة بصفاتها معرفيا في الطبيعة، أذ يكون هناك موجودات لا تمتلك ماهية محتجبة خلف الإدراك المباشر لصفاتها وأدراك ظواهرها التي تكون هي مجمل صفاتها المدركة ظاهراتيا وظواهريا التي تكون هي ماهيتها المستنبطة منهما... وهي وجهة نظر تقترب من المادية أكثر منها الى المثالية التي تعتبر ماهيات الاشياء لا يمكن ادراكها ومعاملتها تجريديا في الذهن.

كما أن الفكر الديني واللاهوتي يقرآن بأسبقية الماهية على الوجود من حيث أن الخالق(الله) يعرف ويستدل عليه بخواصه الماهوية في الطبيعة، وليس بوجوده غير المدرك بأية آلية عقلية مادية، ولا بألية مدركة حدسية خيالية خاصة في منهج مدارس وحدة الوجود وبعض الطرق الصوفية..التي ترى أيضا لا وجود لشيء في الطبيعة أوفي ما ورائها غيبيا ميتافيزيقيا من غير ماهية قبلية له تلازمه وهي مجمل خصائصه وصفاته الخارجية التي تجعل من الوجود مدركا بالعقل بظواهره وليس بماهيته....

بينما تذهب الفلسفة المثالية كما ذكرنا بمختلف تياراتها أن ماهية الشيء تسبق وجوده، والماهية تتشكل بسبق زمني تركيبي ذهني قبل وجود الشيء كواقعة كينونية يمكن أدراكها أو معرفتها في عالم الاشياء. والوجودية نبذت (المذهب التجريبي، بل وكذلك الفكرة الاساسية لدى كانط في مذهبه التصوري الذي ينكر وجود ماهيات مادية في الوجود الخارجي معني العقل أدراكها)⁽¹⁾.

(1) نفس المصدر السابق ص 206.

كيف يدرك العقل الماهية؟

أود هنا الاستطراد التوضيحي لما ذكرته سريعا قبل سطرين في إمكانية تخليق العقل لماهية الشيء المطلوب أدراكه وجودا. كي لا نقع في ألتباس أكبر من عملية تخليق ماهية الشيء قبل أدراك وجوده، ولا بد لنا من تفريق نوعية الشيء المدرك، فالمدرجات الوجودية العقلية هي موجودات ومواضيع مختلفة بما لاحصر لها في الطبيعة ولتوضيح كيفية أدراك ماهياتها فلسفيا وليس بايولوجيا فيزيائيا أصنفها كالتالي:

- هناك وجود مادي لأشياء مستقلة في الطبيعة لا دخل للانسان بها لا في صفاتها ولا في ماهياتها بالفهم الفلسفي للعلاقة التي تربطه بها، وليس بالعلاقة الفيزيائية البيولوجية التي تربط الانسان بها في الطبيعة، وهذه الموجودات في الطبيعية تبدأ من الانسان الى الحيوان الى النبات الى الجمادات وغيرها، فهذه الموجودات ليس هناك تداخل للانسان معها أكثر من رابطة الوجود البايولوجي فقط في اعتماده على تلك الكائنات في مشاركتها الطبيعة معه.

وليس مهما أن يتعرف الانسان لا في تغيير وجودها الطبيعي المستقل الحسي بل في تغيير صفاتها الخارجية المدركة فقط بما يخدم تعالقه الوجودي معها والاستفادة منها، وليس في ماهياتها المحتجبة عنه خلف ظواهرها، وتكون الاشياء في صفاتها الطبيعية المدركة مباشرة تمثل حاجة الانسان لها في تلبية رغائبه وتأمين وجوده وبقائه بالحياة. وليس بالتداخل الفلسفي الوجودي أو الماهوي معها بغير حالات الضرورة الموجهة لذلك.

فهي أشياء الطبيعة ومكوناتها المتنوعة المعطاة للانسان والعيش معها بما يحقق منفعة منها في تأمين غذائه، ولا يستطيع الاستغناء عنها، وعلّة وجوده بينها أنه جزء منها أي جزء من مكونات الطبيعة، التي هي نفسها علّة ولغز وجود الطبيعة في جميع مكوناتها.

لذا عندما يلجأنا التفكير في معرفة ماهيات موجودات الطبيعة علينا البدء بمعرفة ماهية الانسان ذاته في وجوده الطبيعي كنوع من بين أشياء وموجودات الطبيعة. وهذا يقودنا الاقرار بأن ماهيات تلك الموجودات والاشياء بالطبيعة لا تدرك للوهلة الاولى

حسبًا ولا حدسيا الا في ظواهرها الطبيعية فقط التي تكون كافية لمعرفة الانسان بها وليس هناك من حاجة لمعرفة ماهيات تلك الاشياء الا في مسائل موجبة وضرورة الانسان أن يعرفها.

- النوع الثاني من الموجودات, في علاقتها ومشاركتها الانسان في الطبيعة, وفي محاولة معرفة ماهياتها, في وجودها وظواهرها, هي التي ينطبق عليها القول الحاجة أم الاختراع, فهذه الموجودات تتشكل ماهيتها قبل وجودها المادي الخارجي من قبل الانسان نفسه, ويعرف الانسان ماهياتها في عجزها هي أدراك ذاتها وماهياتها... أي أنها حاجات وأشياء لا وجود لها في عالم الاشياء الطبيعي المادي قبل اختراع الانسان لها وجودا ماهويا, أشياء اخترعها عقل الانسان وأوجدتها ماديا لحاجته لها في حياته, ونوضح كيف؟؟

عندما يفكر الانسان بصنع سيارة أو منضدة أو كرسي مثلا أو أية حاجة قبل أن تكون متعينا وجودا ماديا شكلا مخترعا بعد أن لم يكن موجودا بشكله المادي في عالم الاشياء لولا اختراع الانسان له في سد حاجته له, وهنا تكون ماهية الشيء بجميع مواصفاتها واستعمالاتها ووظائفها سابقة في الوعي على وجود الشيء المادي المتعين كرسيًا أو سيارة أو أي شيء آخر يخترعه الانسان مدركا في عالم الاشياء بشكل وظيفي يحتاجه في حياته.

وبهذا النوع من الاشياء التي يقوم الانسان المخترع بوضع ماهياتها, ومعرفة خصائصها الماهوية قبل معرفة وأدراك وجودها التخليقي الشكلي لها من قبل الانسان في اختراعه لها ماهويا/ وجوديا في عالم الاشياء. أي لا يكون الانسان بحاجة لمعرفة ماهيتها التي أكسبها أياها هو في اختراعه لوجودها واقعا ماديا من ضمن مكونات الطبيعة.

- النوع الثالث من الموجودات هي أيضا الموضوعات التي يخترعها الذهن خياليا, أي الموضوعات المخترعة بالفكر المجرد في الذاكرة قبل أن تتحول من أفكار مجردة في التفكير الذهني العقلي, الى وقائع موجودة ومدركة من ضمن أشياء العالم الخارجي المادي, فهذه الاشياء أيضا يقوم الانسان بصنع ماهياتها قبل تعيين وجودها المادي

الخارجي متمثلا بشكلها الخارجي المدرك بظواهره فقط، ويتم ذلك في تداخل ماهية الشيء مع ظواهره الخارجية التي ستكون متعيّنا وجودا بفضل الذهن وأخترعه لها ولم تكن شيئا موجودا لا في ماهيتها ولا في وجودها في عالم الاشياء قبل تخليق ذهن الانسان لها في الماهية وفي شكل وجودها المادي....فمثلا ماهية اختراع تأليف كتاب في الذهن تجريديا قبل أنجاز طباعته،فأن العقل يقوم ابتداءا بتخليق وخلق ماهية الكتاب في مضمونه ومحتواه قبل طرحه وجودا في شكل كتاب أنيق مطبوع يعرف ويدرك وجوده بعنوانه على غلافه وليس بماهيته كمحتوى.

الماهية والادراك الكلّي

أن الماهية غير الموجودة في الموجود المادي الخارجي أو التي يبتدعها العقل في مخيلته كأفكار لا تحتاجها مدركات واقعية في عالم الاشياء، من المنتعذر أن توجد كمدرّك ماهوي داخل العقل، كما لا يمكن التعبير عنها كوجود متعيّن في صفاته وظواهره حتى التخيلية التي يكسبها العقل للاشياء مالم تكن وجودا متعيّنا مدرّكا في عالم الاشياء مكتسبا ضرورات وجوده المادي...كما أن ماهيات الاشياء التي أعتبرها كانط ثابتة في وجودها غير المدرك ظاهريا (وأنها لا تتغير ولا توجد علاقة تبادلية بين الماهيات والظواهر)⁽¹⁾، هي على خلاف مع الفينامينالوجيا التي تعتبر الماهيات متغيّرة لأنها تكون أحيانا غير موجودة خارج صفاتها الماهوية التكوينية لها في تداخلها مع ظواهرها وصفاتها المدركة في كينونة الشيء الواحد خارجيا في الواقع، في وجودها الشكلي المستقل كمدرّك في العالم الخارجي. بل وأكثر من هذا سنرى في سطور لاحقة كيف أن الفينامينالوجيا تعتبر الماهية موجودا من أنتاجية (الوعي)، وليس كما ذهبنا له في تصنيفنا الاشياء المدركة من حيث علاقة وجودها بماهيتها في السطور السابقة. وبهذا الطرح تكون الفلسفة الفينامينالوجية منهجا مثاليا يتخطى حتى التفسير المثالي الساذج في تحليلها أنطولوجيا الموجودات.

(1) نفس المصدر السابق ص 238.

الفكر المجرد لمعطيات الإدراك الحسيّ هو انعكاس للوجود المدرك كاملا أي كوحدة واحدة في أدراكه، وليس لماهيته فقط ولا لظواهره فقط، من غير أفتعال فصل بين صفات الشيء البائنة المحسوسة المنعزلة عن ماهيتها خلف مدرك ظواهرها، ولا يمكن للفكر أن يخلق ماهية ولا وجود ولا مدركات داخل العقل قبل وجودها الإدراكي خارج العقل بأستثناء ما يختلقه الذهن خياليا من الذاكرة كما ألمحنا له، ويكون التعبير الفكري اللغوي لا يعبر عن الوجود الخارجي غير المدرك للعقل ولا الغير المبتدع من الذاكرة، أي أنهما (الفكر واللغة) لا يعبران عن ماهيات الأشياء في الوجود الخارجي في حال عجز الذهن العقلي أدراك ماهية الشيء داخل العقل. كما ان الفلسفة المثالية لا تحتاج أسبقية الموجودات في العالم الخارجي وأنها تكتفي بالأدراك الصوري الذهني المجرد للموجودات المنقولة له عبر الحواس.

وكل تغيير في أشياء الوجود الخارجي إنما يتم بعاملين هما تخليق العقل بالاسهام التغييري لظواهره، والثاني هو العلاقات المتبادلة في التأثير والتأثير بين ظواهر الموجود وماهيته بمعزل عن أرادة الانسان. وكلا العاملين هما مدرك عقلي أولا وأخيرا، بأختلاف جوهري أن تخليق العقل لظواهر الشيء في العامل الاول الذي ذكرناه يكون منتجا عقليا صرفا، أما التغيير في الصفات في العامل الثاني الذي ذكرناه في التبادل الجدلي بين صفات الشيء وماهيته فهذه تكون خارج وصاية العقل عليها او تداخله معها. لذا يكون أي تخليق جديد أو تغيير يطال الموجود الانطولوجي لا يتم من غير أرادة انسانية تهتدي بالتصورات العقلية، التي هي حسيلة التأثير والتأثير المتبادل في تخليق العقل للموجودات وليس أمكانية أعادة خلقها كوجود مادي مغاير لوجودها. وجود أي شيء في الطبيعة لا يتطور بعوامل ذاتية فقط وانما بجملته من العوامل الموضوعية المتداخلة مع العوامل الذاتية.

وجود الشيء وحكم تطوره

الشيء في الطبيعة المحكوم بالحركة التغيرية في زمنه وأدامة سيرورته لا تتم عملية التغيير فيه (ذاتيا) بمحض أحادية جدلية في تضاد ظواهره مع جوهره، من دون تداخل

العوامل الموضوعية المحيطة بالاشياء في وجودها المتطور دوماً ومن هذه العوامل الموضوعية هو الانسان ذاته الذي يهتدي بأفكار العقل في توجيهه تغيير كينونة الاشياء في واقعها المادي الخارجي.

أن الجدل الديالكتيكي إذا ما نحينا جانبا قوانينه الثلاث التي تحكمه التي هي وحدة وصراع الازداد، وتحول الكم الى كيف، وقانون نفي النفي، فإن تطور الظاهرة أو الشيء يقوم على ثلاث مرتكزات هي: وجود الشيء خارجيا + التناقض الذاتي داخله (سلب وإيجاب) + الظروف الموضوعية المساعدة في التغيير، من توقيت ملائم وظروف بيئية الى تدخل الانسان أيضا في تسريع التغيير في الشيء وانبثاق الظاهرة أو الوجود الجديد.....

ولنضرب مثلا بسيطا هو صنع النبات لغذائه لا يتم (ذاتيا) صرفا بمجرد أخذ النبات ثاني اوكسيد الكربون وطرحه الاوكسجين، وإنما يحتاج عاملا موضوعيا كي تتم عملية صنع الغذاء الذي هو (نور الشمس)، ربّ معترض صائب وجيه يقول أن عملية صنع النبات لغذائه هي من أجل أدامة بقائه فقط وليس من أجل أدامة تطوره!!؟

صحيح جدا أن أدامة حياة الكائن الحي لا يعني تغييرا في وجوده (نوعيا) لكنها غير منفصلة عن حركة سيرورته بايولوجيا والفاقد للحياة يعجز عن التطور، ومن غير أدامة الحياة في وجود الكائن الحي نفقد ركيزتين في التطور بمثالا عن صنع النبات لغذائه، هما الحركة الذاتية المتضادة في الشيء، والعامل الموضوعي الثاني الظروف البيئية والطبيعية المحيطة به، ثم توجد ملاحظة أهم هي ليس كل تطور في الكائن الحي جدليا ديالكتيكيا ينتج عنه تخليق وجود جديد مغاير لذلك الشيء في زمن قصير محدد. والشيء الفاقد للحياة بايولوجيا يفقد التطور البايولوجي أيضا، وكل تراكم كمّي لشيء يحتاج سنين طويلة لينتج عنه (تطورا نوعيا) كيفيا ملحوظا الا باستثناء تسريع وتداخل الارادة الانسانية.

الوجود الموجود بذاته

كذلك فإن الوجود بذاته الذي يسميه سارتر وجود (ما في ذاته) وأنه (ليس فاعلا ولا منفعلا، ولا هو ثبات، ولا هو نفي إنما هو وجود يقوم معتمدا على ذاته لا أكثر مصمت، جامد، وليس له علاقة مع الموجودات الاخرى بل هو خارج أطار الزمن)⁽¹⁾، هنا نستطيع القول أن الوجود بذاته حسب توصيف سارتر، وجود مكثف ومكتف بذاته ولا يعي ذاته ولا المحيط من حوله لأنه وجود جامد خارج فاعلية الزمن التغييرية. والذي لا يدركه الزمن لا يدركه العقل وجودا في أستحالة أدراكه مكانيا بمعزل عن الزمن.

أنه لمن المهم التنبيه الى أستحالة أدراك العقل للاشياء والوجود مكانيا خارج الزمن. من ضمنه الوجود بذاته المدرك مكانا وزمانا في تعطيل وعطالة تحقق وجوده الفاعل في الحركة والتطور والسيرورة، فالزمن يدرك الموجودات في وجودها المتعين أدراكيا في الزمان والمكان في ثبات الاشياء وفي حركتها على السواء. بمعنى العقل لا أدراك فاعل له خارج الزمن، كما أن الادراك الزمني يدرك الموجود المتعين ولا يدرك العدم أو الشيء الذي هو بحكم العدم الذي هو الوجود بذاته، فهو ليس عدما ولكنه وجود محكوم بعدم قبل غيره من الموجودات الطبيعية التي يحكمها العدم في دورة حياة يساير فيها العدم الوجود الانساني ما لم يفنى بالموت.

المفارقة بين العقل والزمن أنهما كليهما لا يتبادلان الادراك الحسي ولا المادي بينهما، أي لا يدرك أحدهما الآخر، بل يتوحدان في أدراكهما الاشياء والطبيعة معا في تداخل غير مدرك ولا منظور. هذه هي العلاقة الوحيدة التي توحد العقل بالزمن بفاعليتهما المتداخلة في أدراك الاشياء في ثباتها المكاني الظاهر أو المتحرك.

والعقل لا يدرك الفراغ الوجودي (العدم) زمانا، والزمن لا يعي ذاته في أدراكه المدرك من قبله زمانيا، لأن الوجود خارج الزمن وما لا يدركه الزمان لا يدركه العقل مكانا مجردا عن زمن أدراكه، وهو أستحالة أدراكية لا يعيها العقل لعجزه القيام بها،

(1) نفس المصدر السابق ص 241.

الموجود لا يدرك مكانا في حركته وثباته مالم يدرك زمانيا ولا ادراك لموجود مكاني من غير زمن.

كما أن من المهم ذكره أنه حسب سارتر الوجود بذاته لا يمثّل ماهية الشيء كما لا يمثّل إحدى خصائص الماهية المتكوّنة من مجموع خصائصها وصفاتها الخارجية،... المفارقة هنا أن العقل يمكنه أحيانا أدراك ماهية بعض الموجودات من معرفة مجمل خصائصها الخارجية، لكنه يعجز عن أدراك الوجود بذاته رغم التداخل القوي بين الماهية والوجود بذاته في الشيء غير المدرك. والوجودية تفهم الذات بمعناها الخلاق والانسان يخلق نفسه بنفسه ويكوّن حريته التي هي أسمى التحقق الوجودي بحسب سارتر.

هيدجر والوجود

لابد لنا من المرور على بعض آراء أبرز فلاسفة الوجودية هو مارتن هيدجر كيف يعبر عن الماهية والوجود معا بنوع من المصطلحات الغامضة التي تقود الى تشتيت ذهني غير متماسك نستعرض بعضها في فقرات متقافزة يصعب الربط المنطقي بينها:

- الموجود هناك ليس له عمق، بل يأتي من جوف هاوية بلا نهاية من العدم، والموجود هناك نهايته الموت وهي هاوية أخرى للعدم.⁽¹⁾
- ان محض وجود (الموجود هناك) الانسان هو ركض نحو الموت الى العدم، فهو محمول بذاته في داخله نحو العدم. ويمكن أن يقال بوجه عام، أنه من العدم يأتي كل موجود من حيث هو موجود.
- ويأخذ بعض دارسي فلسفة هيدجر قولهم (كان يمكن قول هيدجر، العدم موجود) بدلا من عبارته (العدم يتعادم) وهو تعبير جلب له سخرية العديدين.^{(2) (4)} حسب رأي بعض المهتمين بالفلسفة وبخاصة من الوضعيين.

(1) نفس المصدر السابق ص 232.

(2) نفس المصدر السابق ص 251.

أما عن المنهج الفلسفي الفيثامينولوجي فهو يحصر أهتمامه في وصفه ظواهر الاشياء، أي أنه يهتم بما هو معطى واقعي مباشرمدرك حسيًا في ظاهرياته، وتغصّ الفيثامينولوجيا النظر عن العلوم الطبيعية وتعارض المذهب التجريبي، فهي فلسفة ماهيات وليس فلسفة وجود.⁽⁶⁾ كما تدعي هي لنفسها في عجزها أن تكون فعلا فلسفة ماهيات.

وتعتبر الفيثامينولوجيا (الماهية هي المضمون العقلي المثالي للظواهر، التي تدرك رؤية الماهيات مباشرة، والهدف الفيثامينولوجي هو الوصول الى الماهيات ليس عن طريق الشك الديكارتي وإنما تعمد الى مذهب تعليق الحكم)⁽¹⁾

ومبدأ تعليق الحكم في الفلسفة معناه (اللاادرية) الشكّية في الحكم على الشيء الذي يحتمل قطبي الصح والخطأ، وليس الشك الديكارتي في الحكم على الشيء من منطلق اليقين المسبق الدوغمائي في تخطئة المشكوك به سلفا، وتعليق الحكم لا ينفي طرفي السلب والايجاب في الظاهرة الواحدة، أو الانحياز لأحدهما في الوصول الى حقيقة الشيء أو صحة منطلقات قضية ما متضادة، أي أن تعليق الحكم لا يثبت في صحة الاثبات للشيء على أمكانية نفيه، وإنما يلجأ الى تأجيل الحكم في التخلص من الوقوع في حكم الخطأ بالقرار بين احتمالين متكافئين في امتلاكهما أسباب الحاجة.

هذا الفهم في تعليق الحكم لا تعمل به الفيثامينولوجيا ولها أجهادها الفلسفي الخاص بها في تعليق الحكم حسب تفسير هوسرل.. ويعتبر هوسرل فيلسوف الفيثامينولوجيا (الاختزال التراسندتالي - التعالي- هو تطبيق منهج الفيثامينولوجيا على الذات نفسها وعلى أفعالها، معتبرا أهم منطقة في الوجود هي (الوعي الخالص) الذي يقوم على مبدأ القصدية الذي أستمدته هوسرل من أستاذه برتنانو).⁽²⁾

(1) نفس المصدر السابق ص 257.

(2) نفس المصدر السابق ص 263.

أن من أهم الاخفاقات التي قاد هوسرل الفيناميناولوجيا لها هي أنه وضع (الوعي) فوق العقل والطبيعة متعاليا عليهما، وبديلا عنهما، والصحيح في ما نراه أن كل الامتيازات التي هي من صميم أهتمامات العقل وخاصياته، والتي خلعتها هوسرل كامكانيات للوعي وليس العقل لا تمنع مرجعية الوعي الذاتي الموضوعي ولا الوعي الذاتي السايكولوجي أو القيمي الاخلاقي من مرجعية العقل لمجموع تلك الفعاليات وغيرها، فالوعي نتاج العقل المتداخل فيه ولا ينوب عنه.

مثال ذلك أن هوسرل يعتبر (عملية الادراك الحسي للاشياء لا يلزم عنها أن يكون المحسوس حقيقيا) على اعتبار الحواس خادعة من جهة، والطعن بصوابية أمكانية الادراك عن طريق العقل بدلا من الوعي حسب هوسرل من جهة اخرى....الوعي في مفهوم هوسرل هو عقل فلسفي ثان غير العقل الطبيعي المدرك فيزيائيا للاشياء، ويعتبر آلية ادراك الوعي للاشياء هي سابقة وأهم من أدراكات العقل ضمن سياقاتها العلمية والتجريبية. علما أن هناك بديهية معرفية في علم وظائف أعضاء الانسان أن الوعي هو نتاج العقل وليس العكس، فالعقل ينتج وعيا، لكن الوعي يعجز عن إنتاج عقل.

ومشي مع هوسرل أكثر في التباس أكبر أن ليس كل مدرك محسوس هو حقيقيا، مقولة صحيحة تنطبق على عوالم مدركات الذاكرة والخيال فقط، ولا تنطبق أطلاقا على الواقع المادي لعالم الاشياء المحسوسة في الطبيعة.

من نافل القول أن مصطلح الوعي الخالص (الأنا المطلق) أمكانية مقعدة بمعنى أنها وهم تخيلي ومصطلح عائم تستخدمه الفلسفة في مجال أهمال معالجتها الكليات، والوعي الخالص أنكره كل من هيدجر وسارتر، وأعتبرا كلاهما (قصدية) هوسرل هي وعي الذات (حقيقة) متجاوزة الخروج على كوجيتو ديكرت الذي جعل من وعي الذات تفكيرا مثاليا سلبيا أنعزاليا منغلقا، وأضاف هيدجر أن الوجود الحقيقي هو في دينامية فاعلة يملها الوجود الحقيقي الذي هو، الوجود - في - عالم...وأضاف سارتر أنه ليس هناك من (وعي خالص) يمكننا الاهتمام به...وسارتر محق بهذا لأنه لا يرغب التقاطع

والوقوع في متناقضات أفكاره فلسفيا، فهو يرفض الوعي الخالص كونه نسخة كاربونية عن (الوجود بذاته) الذي أعتبره وهما غير متحقق ليس جديرا بالاهتمام.

(المعرفة تبدأ بالخبرة ولا تنشأ عنها) كانط

ولا بد لنا من الإشارة الى جوهر منهج الفينامينا لوجيا عند هوسرل في مقولة كانط (المعرفة تبدأ بالخبرة لكنها لا تنشأ عنها) وهو يلتقي بكانط في هذه المعلومة الاستنباطية الفلسفية، الذي ذهب الى أن جميع المعارف مرتبطة بالعقل والتجربة تقوم على أصل (قبلي) في الوعي وليس بعدي بالعقل... وقبل مناقشة هذه الأحجية اللغز أقول أن الوعي في جميع أشتمالاته المعرفية المنوعة هي نتاج وتخليق عقلي لمدرجات أشياء الطبيعة... والوعي لا يكون وعيا أدراكيا ما لم يقيم على مرجعية العقل ومراكمة المعارف والخبرات التجريبية المكتسبة فيه.

ونتساءل هل المعرفة خبرة جديدة مضافة مكتسبة أم هي خبرة قبلية أيضا متجانسة مع خبرات سابقة عليها يمتلكها الوعي ولا يكتسبها في مصدر خارجي؟؟

يوجد أكثر من قراءة واحدة لهذه العبارة الملتغزة: (المعرفة تبدأ بالخبرة ولا تنشأ عنها) عبارة فلسفية حمالة تأويلات هورمونيطيقية عديدة، ومن المؤكد أنها نوقشت من قبل فلاسفة أكفاء، وأود تسجيل ملاحظاتي غير النقدية والمحايده عنها:

- الاولى أن جميع المعارف المكتسبة إنما هي خبرات تضاف للوعي والعقل ولا يوجد فروقات بين المعرفة في مصدرها الخارجي، والخبرة القبلية من حيث هي مدرجات متجانسة في الماهية مما يتعذر الفصل بينهما ولا نعرف من يعطي لمن، لآخر يأخذ ممّن؟؟ بعبارة أخرى أن المعرفة والخبرة هما دلالة واحدة في أدراك واحد لمتمايزين أثنين لكن لا علاقة سببية تربط بينهما.

- القراءة الثانية أن المعارف الجديدة التي تبدأ بالخبرة ولا تنشأ عنها حسب هوسرل، هي مغايرة تجمع نقيضين بسببية تعالقية هما المعرفة والخبرة القبلية، ولا ينشأ عن

أرتباطهما أية معرفة أو معارف جديدة. والمحايث الذي لا تنشأ عنه معرفة لا يمكن الغاؤه أن لا يكون سببا حتميا في أنتاجه معرفة بالضرورة.

- القراءة الثالثة أنه لا توجد معرفة ولا توجد خبرة قبلية تهضمها وتستقبلها، فالمعرفة التي تبدأ بالخبرة ولا تنشأ عنها إنما هو نوع من الاستدلال المفروض قسرا الذي لا يريد تعالق المعارف وأدراكاتها بعلاقة سببية تعطي لهما مشروعية القبول المنطقي والعقلي لها. عملا بفلسفة ديفيد هيوم الذي ينكر وجود سببية، وكل ماهو موجود من علاقات بين الاشياء بظاهر سببي هي تكرار لحالات معينة تصبح (عادة) معرفية بالاكْتساب فقط وليست سببية.

أن المعرفة التي تكون سببا محايثا للخبرة ولا تنشأ عنها، عبارة تحتاج تأويل منطقي فلسفي مقنع، من حيث أن المعرفة هي فعل مكتسب بغيره في محايثات الإدراك الخارجي له، ويبطل أكتساب المعرفة بالخبرة القبلية التي لا تنشأ عنها. فالمعرفة التي تكون مكتفية بالخبرة الذاتية لها كمعرفة لا تحتاج الى محايثة موضوعية أو مادية تنتج عنها، ولا محايثة تحفيزية سببية لها، فيصبح من المتعذر أكتساب المعرفة بغير أرتباطها بمحايث لها تنتج عنه أو تنشأ بغيره... أن المعرفة لا تنتج وتكتسب بالوعي الذاتي القبلي لها، وأما تكتسب بالوعي المفارق لها، والوعي المتخارج مع من يمتلكها خارجيا كمصدر معرفي.

القصدية

القصدية مبحث فلسفي أرتبط بهوسرل في ردّه وأدانتة كوجيتو ديكرت أنا أفكر، وأعطاه هوسرل أبعادا فلسفية معقدة مبهمة أخرى لها عديدة نستعرضها سريعا بقدر علاقتها بمفهوم الماهية في الفينامينا لوجيا.

ينسب لهوسرل قوله (أن ظهور الموضوعات في الوعي ليس تلقيا واستقبالا سلبيا لها من الخارج، ذلك لأن الوعي ليس وعاءا يتم جمع فيه ما تتحصّل عليه الحواس، والوعي القصدي، وعي هادف، أنه هو، يذهب نحو أدراك مواضيعه ليس بهدف أدراكها بل من أجل الحكم عليها). المصدر موقع انترنيت ويكيبيديا الموسوعية.

والقصدية عند برنتانو أستاذ هوسرل (تشير الى أن الوعي يمتلك موضوعاته القصدية في داخله). في الاقتباسين اللذين مررنا بهما يظهر لنا أن الوعي مفهوم فلسفي عند هوسرل لا يشبهه لدى أستاذه برينتانو، فالوعي عند هوسرل هو الوعي القصدي الذي يبحث عن موضوعاته ليس لأدراكها ولكن لقصدية هادفة من أجل الحكم عليها كمدركات، وعند برينتانو الوعي قصدي يمتلك موضوعاته في داخله !! لا نعرف أيهما أصح بالفهم الفلسفي والتعبير الاستاذ أم الطالب؟؟

أن الوعي الذي يصفه برينتانو بأنه يمتلك موضوعاته القصدية في داخله، أنها يكون وعيا ذاتيا مثاليا فاقدًا قصديته التي هي بالضرورة يجب أن تكون موضوعا محايا للوعي في أدراكه (الأنا) والوجود من حوله، والمعنى الذي ذكره برينتانو يشير بوضوح الى أن الوعي في امتلاكه موضوعاته في ملازمة غيرمتعلقة بالواقع ولا مدركة خارجيا في عالم الاشياء، يكون وعيا مثاليا زائفا غير متحقق في وجوده لا في وعي أنه أي ذاتيته ولا في وعيه الاشياء موضوعيا من حوله. لا في ادراكها ولا في الحكم عليها.

أعود الى التأكيد ما سبق لي ذكره في سطور سابقة من هذه الورقة، أن الفينامينالوجيا تلجأ الى مغالطة لا يمكن تبريرها هي في أحلال (الوعي) بديلا عن (العقل) و(الموضوع) من غير مرجعية له. وأكثر من ذلك أن الوعي في الفينامينالوجيا هو أقرب لعلم النفس منه للعقل المادي في المعرفة ومدرک الماهية، بعيدا عن علم وفلسفة أدراك الموجودات والماهيات أدراكا فلسفيا منظما منطقيا... كما أخذ هوسرل أيضا عن أستاذه برينتانو معلومة فلسفية أكثر لبسا أبتذاليا مثاليا قوله (القصدية هي نتاج الوعي) وليست شيئا محايا مغايرا خارجيا يمكن للوعي أدراكه أو الاستدلال الفلسفي به.

القصدية هنا بمفهوم هوسرل عندما تكون نتاج الوعي وليس نتاج الواقع المادي الموضوعي الطبيعي للاشياء في تعالقه مع ادراك الحواس والعقل وتشكيلها له، أنها يجعل الفينامينالوجيا مفهوما فلسفيا مثاليا أبتذاليا في المعرفة لا يختلف عن الوعي الذاتي بالفكر فقط كما هو عند ديكرت والمذاهب الفلسفية المثالية. فالوعي الحقيقي لا يتحقق أدراكه من غير ارتباطه بالعالم المادي وليس بالفكر المجرد منتج التجريد العقلي، ولا بالافتراض

الفلسفي التعسفي في تطويع المفاهيم للرغبة الشخصية وليس في الاستقراء المنطقي الفلسفي المجرد عن الواقع والوجود.

والفهم الصحيح أن القصدية هي محايت وعي الذات وعيا حقيقيا في تعالقتها الادراكي مع هدف خارجي مغاير عنها يكسب الذات وجودها الفاعل في عالم متغير من حولها، ويكتسب هو وعيه الذاتي والموضوعي الحقيقي بالوجود.

هذا هو الفهم الذي ذهب له كل من هيدجر وسارتر في أدانتهم مثالية ديكرت المنغلقة في وعي ألأنا، وليس فهم هوسرل الذي جعل من القصدية نتاج وعي الذات ولم يقل وعي الذات بماذا؟ القصدية هي وعي الذات بهدفه القبلي، وبغير هذا يعني أننا عدنا الى كوجيتو ديكرت عندما قال أنا أفكر ولم يكمل يفكر بماذا!!! أن تحقق وعي الذات قرين الموضوع الانطولوجي وليس قرين الفكرالمجرد.

في الوقت الذي كنا نترجى من القصدية أدراكا حقيقيا للذات في تعديل الفهم المثالي المنحرف عند ديكرت المغرق في الذاتية والتجريد في فهم الوعي على صعيد الفكر فقط، نجد هوسرل يذهب الى أن القصدية معطى قبلي (ينتجه الوعي) وليس موضوعا محايتا للوعي في أدراك ذاته والوجود وأشياء الطبيعة. بل يذهب هوسرل أن الوعي يبحث عن موضوع يدركه من (أجل الحكم عليه). عليه يكون الموضوع القصدي منتوجا عن الوعي، مدين بوجوده وخلقه الى الوعي الادراكي له !!! دائرة مغلقة من التهويم الفلسفي التجريدي الذي يجعل اللغة طلاسما لا معنى منطقي مترابط لها. ونذهب نحن في تأكيدنا الذي سبق لنا ذكره ان الوعي لا يقوم بوظائف العقل، والوعي منتج عقلي وليس عقلا قبليا في ازاحته العقل.

الوجود في مدركات العقل وتعبير اللغة والفكر

تعريف اولي

هل الفكر أم اللغة هو وسيلة العقل في التعبير عن النظرة المادية أو النظرة المثالية للوجود؟ أم ليس هنالك فرق بين الفكر واللغة في التعبير عن الموجودات الواقعية والمثالية أو الخيالية المستمدة من الذاكرة العقلية على السواء؟

يبدو هذا التساؤل في التفريق بين اللغة والفكر غير منطقي ولا مقبول فلسفياً..... ولكن لنرى لماذا؟ الفكر واللغة أفصاحان متلازمان في التعبير عن وجود الأشياء مادياً أو مثالياً في التعبير عن وجودهما الفكري التجريدي بواسطة تعبير اللغة كما تذهب له علوم اللغة والمعرفة واللسانيات المعاصرة في الفلسفة أن الفكر هو اللغة والعكس صحيح أيضاً أن اللغة هي الفكر.....كيف؟

فوجود الشيء أو الموضوع المستقل مادياً أو خيالياً يعالجه الذهن فكرياً في العقل قبل الأفصاح عنه وجوداً مدركاً مادياً أو مثالياً في العالم الخارجي بتعبير اللغة. وليس الواقع المادي للأشياء هو الانعكاس الميكانيكي في تعبير الفكر واللغة عنه، وإنما الوجود المادي الطبيعي بعد أدراكه حسياً وعقلياً يتم تخليقه ثانية بالعقل (الدماغ). والشيء ذاته يتم بنفس الآلية مع تفكير العقل بموضوع متخيل تبعثه وتستحضره الذاكرة موضوعاً لتفكير العقل لا وجود مادي له في الواقع. كما أن أدراك الموضوع في العقل كتخليق فكري عقلي، هو غيره أدراك العقل للموضوع كوجود مستقل في العالم الخارجي قبل تخليق العقل له وإعادة التعبير عنه لغة وفكراً.

الفكر المادي أو المثالي المعبر عنهما باللغة في علاقتهما بالوجود لا يتم تفريقه في تعبير الفكر عنهما باللغة المجردة، فالوجود المستقل في الواقع لا تحدده اللغة فقط كونه موجوداً مادياً أو مثالياً بمقايسته باللغة كنظام دلالي يعطي معاني الوجود والأشياء في ملازمته التعبير عنها. وكذا الفكر يلزم اللغة في التعبير عن وجود الأشياء وفهمها بعد الانتهاء من أدراكها ومعاملتها عقلياً.

تخليق مقولات العقل للوجود وليس خلقه

يقول أحد الفلاسفة (أن الانسان كائن مفكر، والحقيقة أن الذي يَغَيِّر مسار الانسانية انما هو الفكر).⁽¹⁾ واضح أن التاكيد هنا على فاعلية الفكر يكون قبل اللغة المتداخلة معه في تحديد نوعية الوجود المادي أو المثالي كماهية وجوهر، وطغيان أولوية الفكر على اللغة في الوعي والتعبير هو عدم تطابقهما في التعبير المشترك بينهما عن المدرك فاللغة تخون العمق التفكيري التجريدي الادراكي للفكر.

واللغة تعبير عن الشكل الظاهراتي المدرك للموجودات والاشياء، كما تعجز اللغة التعبير تجريديا عن الماهية أو الجوهر أو الكيفية من حيث هي وعي فكري اولا قبل أن تكون لغة تعبير رمزي دلالي.... أي أن اللغة لا تستطيع التعبير عن ماهيات الاشياء قبل أعمال العقل في عملية تخليقها ذهنيا وفكريا، وقد يعجز العقل عن معرفة ماهية الشيء في ذاته. كون الادراكات الحسية لا تنقل ماهيات الاشياء من العالم الخارجي للعقل بل تنقل ظاهرياتها فقط.

وهنا يكون الفكر يُمَثِّل التعبير عن الوجود وماهيته، بينما يكون تعبير اللغة عنه ظاهراتيا أصواتا شفاهية أو مكتوبة أو لغة اشارية رمزية ربما غير منظورة أحيانا كما في التعبير عن الموجودات التي لا تحتاج اللغة المسموعة أو المكتوبة مثل التعبير عن الجمال والفنون التشكيلية وبعض القيم في وجودها نؤمن (وجود بذاته).

اللغة لا تمنح الموجود ماديته أو مثاليته التي هي ماهية الشيء بذاته، بل اللغة تكسب الموجود او الموضوع صفاته الظاهرية بعد ادراك الحواس والعقل له. بينما يبقى تعبير الفكر عن جوهر الموضوع بعد تخليقه عقليا وتكون اللغة وسيلة تعبير وعي الفكر المنتج عقليا عن الشيء في ظاهرياته المتداخلة مع أدراك الحواس له خارج التخليق العقلي الجواني غير المنظور.... فاللغة لا تنوب عن الفكر في التعبير عن الاشياء ماهويا وكيفيا وأنها تنوب عنه في توصيف الموجودات في عالم الاشياء.

(1) نقلا عن كتاب الفلسفة المعاصرة في اوربا /ترجمة عزت قرني ص 64.

أما الذي يمنح الموجود المادي ماهيته وجوهره، والوجود المثالي صورته الفكرية المدركة في الذهن، وفي تمييز العقل بينهما إنما هو (الفكر) الناتج عن مصنع الحيوية والتخليق العقلي في أدراك الوجود وأضاف ماهيته وصفاته عليه قبل أعادته لعالم وجود الأشياء وعيا مفعرا معبرا عن واقع أو موجود معين مغاير لوجوده قبل تخليق العقل له وتيسير فهمه في تبيان علّة وجوده وعلاقاته بغيره من الأشياء....

أن العقل في أدراكه الأشياء والتعبير عنها بالفكر واللغة لا يخلق وجودا ماديا مستقلا ثانيا مغايرا لها، فهي أي الأشياء وجود مادي مستقل قبل أدراك العقل وتخليقه لتلك الأشياء بالفكر، والعقل يعبر بالفكر واللغة عن فهم الأشياء والوعي بها واسباب وجودها وفي علاقاتها بالطبيعة والانسان.

ولعلاقة ممكن أدراكها باللغة في عمل التخليق العقلي (الدماغي) للموضوع المدرك في الذهن صمتا تفكريا غير مفصح عنه بتعبير اللغة، وعلاقة اللغة في ملازمتها وجود الموضوع المستقل بالعالم الخارجي قبل تناوله كمدرّك عقلي يجري تخليقه من جديد قبل أفصاح الفكر واللغة سويّة عنه كوجود مستقل في عالم الأشياء بعد أضفاء العقل نوعا من الفهم الجديد عليه التي يسميها بعض الفلاسفة (المقولات العقلية).

أن مهمة العقل أدراك وتخليق الأشياء بالفكر المجرد وليس خلقها وأيجادها كوجودات مادية بالفكر المجرد أو بالوعي الذي لا يملك ديناميكية تغيير الأشياء من دون دور الانسان بأعتماده ووعي التفكير العقلي كمنهج تغيير الأشياء في الطبيعة، فالفكر يوضح طريقة تغيير الأشياء في وجودها المادي وليس خلقها كمدرّكات جديدة في عالم الأشياء الخارجي. الوجود والأشياء تتغير بالفكر الانساني العملي لكنها لا تتوجد به أيضا.

الأشياء والموجودات في العالم الخارجي هي وجود مادي مستقل لا تتغير تلقائيا ذاتيا من دون أدراك وتخليق العقل لها بما يتوجب أن تكون عليه تلك الأشياء في وجود أدراكي حسيّ وعقلي متغيّر باستمرار.

أن تخليق التفكير العقلاني لشيء هو الذي يعطي ذلك الشيء وجوده بالحركة والتطور والفهم المتغير، وتبقى اللغة تعبر عن تلك الأشياء في صيرورتها المستمرة في تخليق العقل لها كموضوعات في حالة تغيير مستمر، وفي ملازمة اللغة والفكر معا التعبير عنها. بمعنى أن الفكر واللغة لا يستبقان العقل في أدراكه وتخليقه الأشياء قبل أيعاز العقل الافصاح عنها بوسيلة اللغة المتداخلة مع الوعي الفكري.

ولا يتم تفريق الفكر المادي أو المثالي بمقايسته بالوجود الطبيعي المستقل للأشياء وتفسيرها وفهمها قبل أدراك العقل لها وتخليقها بالمقولات العقلية، لأن الوجود غير المدرك عقليا في أستقلاليته في عالم الأشياء، هو غير الوجود الذي تم تخليقه وتصنيعه في تناول العقل له وأعادته ثانية بتخليق فكري وفهم جديد الى واقع الأشياء على صعيد الفكر واللغة.

العقل يخلق الافكار في وعي وفهم وجود الأشياء التي يدركها، ويكون عاجزا عن خلق الواقع المادي كوجود مستقل بغير الفكر المعبر عنه باللغة فقط، أن وجود الشيء واقعي لا يتم تغييره عقليا بغير وسيلة العقل التي هي الفكر واللغة المعبرة عنه في تلازمهما. وتغيير واقع الأشياء في وجودها المستقل في الطبيعة هي من عمل الانسان المسترشد بافكار العقل. ولغة وفكر التعبير عن الأشياء لا تخلق وجودها. ولولا فهم الانسان لتخليق العقل للأشياء بالفكر واللغة لما حصل تغيير في وجود الأشياء بالعالم الخارجي، ولبقيت أفكار العقل واللغة المعبرة عنها عالقة بالذهن الذي أبتدعها لا جدوى منها ولا فاعلية لها تفيد الانسان في فهمه للأشياء في الطبيعة من حوله وعلاقته بها والعمل على تغييرها من أجل صالحه.

كما وليس باللغة المعبرة عن الوجود فقط ينفرز عنها تبين الفكر المادي عن الفكر المثالي الا بعد الادراك العقلي لموضوع التفكير وتخليقه أولا، وفي تعبير اللغة والفكر معا عنه ثانيا. فالفكر يكتسب هويته وماهيته بعلاقته بالوجود المادي المتبادل المتخارج معه فهما (لغويا)، وليس باللغة فقط التي تعبر عن الوجود والأشياء في ملازمة الفكر واللغة لها. اللغة هي الافصاح عن تخليق العقل للأشياء المدركة فكريا.

فالفكر يكسب ويمنح الوجود ماهيته أن كان بمستطاعه ذلك عقليا وليس فكريا مجردا، ويكتسب الفكر في علاقته بالوجودات وفي تخليق العقل لها هويتها وصفاتها ماديا أو مثاليا كفكر متعلق بالوجود التطولوجي لها قبل تعبير اللغة عنها، اللغة هي وعاء الفكر وكليهما وعاء العقل في فهم وتفسير الوجود. علاقة الفكر بتخليق العقل للاشياء سابقة على مهمة اللغة التعبير عنها في تجسيدها الوعي بها في العالم الخارجي بفهم جديد مغاير. واللغة لا تعمل في فراغ خال من الفكر المنظم والمعنى.

والفكر واللغة في تلازمهما معا وفي تعالقهما مع الوجود والعقل التخليقي له، لا يستطيعان خلق وجود شيء وأعطائه صفاته وعلة وجوده في علاقة تعبيرهما عنه كوجود مجرد في الذهن فقط، وأما الوجود يكتسب صفاته وماهيته في تعالقه مع الادراك العقلي له وفي تخليقه الجديد بفهم مغاير لوجوده المادي المستقل في عالم الاشياء قبل أدراك العقل له وتناوله تخليقا جديدا، ومن ثم التعبير عنه بالفكر واللغة..

تخليق العقل للاشياء فكريا المعبر عنها كموجودات متعاقبه مع الادراك واللغة والوعي هو في التعبير عن وجودها المستقل في العالم الخارجي. وجود الشيء المستقل في العالم الخارجي يسبق أدراك الحواس والعقل والفكر والوعي واللغة له.

ولا قيمة حقيقية لمفردات الحواس والعقل والفكر واللغة منفردة أو مجتمعة ما لم يسبقها هدف تغيير وجود الاشياء المادي في العالم الخارجي المستقل التي تكون بدورها مدركات عقلية - فكرية لتلك المفردات التخليقية للاشياء في رباعية / الحواس، العقل، الفكر، اللغة.

وجود الاشياء في نوع علاقتها مع التفكير والتخليق العقلي لها، تسبق الفكر واللغة المعبرة عنها لاحقا كوجودات في العالم الخارجي. فادراك العقل للوجود المادي او الخيالي يستبق الفكر واللغة في تلازمهما وادراكهما في التعبير عن الوجود الخارجي للاشياء، وهذا يخالف مذهب فلاسفة مثالية الوجود ونظرية المعرفة في تزمّهم القول (أن فعل المعرفة لا

يقوم في عملية ادراك الموضوع، بل في فعل خلق الموضوع، وأن الوجود لا يوجد في ذاته، أمّا الفكر هو الذي ينشؤه⁽¹⁾.

الخطأ الفادح هنا في الفهم المثالي هو في الاعتقاد بأن بمقدور الفكر الصوري التجريدي خلق الوجود المادي للاشياء في العالم الخارجي بالوعي المجرد بها وهو محال، اذ ليس بمستطاع العقل او الفكر خلق الاشياء في وجودها المادي المستقل... الفكر حتى وأن كان صادرا عن العقل فهو لا ينتج عنه وجود مادي لشيء واقعي، لكن وجود وأسبقية وجود الاشياء المستقل واقعيًا تعطي الفكر حيويته ودوره الفاعل في التعبير عن الاشياء في وجودها وامكانية تغييرها، وليس في امكانية خلقها أو إيجادها في تخليق الفكر المجرد لها من دون أسبقية وجودها المستقل في عالم الاشياء السابق على كل أدراك أو فهم.

الموجود المادي المستقل للاشياء في العالم الخارجي لا يمكن خلقه من فكر تجريدي يصدره العقل بالوعي به، والموجود المادي في عالم الاشياء لا يصار الى خلقه من جديد وجودا مدركا حسيًا، بل يمكن تخليقه بالعقل فكريا فقط، في إمكانية تغييره ماديا بالعقل والفكر واللغة لا أكثر. والتفكير العقلي يكون وعيا أعزلا من فاعلية التغيير أو التأثير بالاشياء بدون أدراك وفهم الانسان للفكر أنه وسيلة تغيير الاشياء وليس خلقها في عالم الواقع والموجودات.

الخلق الطبيعي للاشياء لا يكون بادراك العقل لها ولا بالفكر المجرد في التعبير عنها. الفكر يخلق عالم الاشياء في صورها الذهنية داخل مصنع الحيوية داخل العقل فقط، وليس في واقعها الحقيقي المادي المستقل في الطبيعة. والفكر لا يكون ماديا ما لم يستطع تبديل وتغيير الواقع المادي للاشياء بقوى التغيير العملي في تداخل الانسان في القيام بهذا الدور، والا بقي الوعي العقلي صورا مجردة بالذهن فقط لا قيمة لها. أن الفكر المجرد في وعي الموجودات لا قيمة حقيقية له ما لم يسبقه الاقرار بوجود الاشياء في الواقع على وجوده وفعاليته التفكيرية بالذهن.

(1) نفس المصدر السابق ص132.

ببساطة متناهية الفكر لا يخلق ولا ينشئ وجودا مستقلا في عالم الاشياء والموجودات, لكنه يضطلع بمهمة تغيير وتبديل الاشياء والموجودات كمواضيع يدركها العقل ويعمل على تخليقها في جدلية من الصيرورة الدائمة غير المنتهية على صعيد تخارج الفكر مع وجودها الخارجي فقط, وليس على صعيد خلق أشياء مادية في الواقع فهذا أكبر من قدرات العقل التخليقية وليس الخلق. الوجود الواقعي للاشياء هو الذي يسبق العقل والفكر أدراكه والتفكير به ومحاولة تخليقه وتغييره. الفكريّ الموجودات لكن يعجز عن خلقها أو أيجادها.

الفكر واللغة داخل العقل وخارجه

تساؤلنا هنا هل يسبق الفكر أو اللغة أحدهما ترانتييا في تعبيرهما عن الوظيفة الادراكية التخليقية العقلية التناوبية للموضوع؟ وفي تعبيرهما عن وجوده المادي في اختلافه عن التفسير المثالي على مستوى أفصاح اللغة في علاقتها بالاثنتين كوجودين مختلفين المادي والمثالي؟

أننا في هذه الحالة نفهم أن الفكر المادي في تمايزه عن المثالي هو في أسبقية الفكر على اللغة على صعيد الادراك الوجودي للاشياء عقليا تفكريا وتخليقيا من دون الافصاح عنه باللغة. العقل يدرك ويقوم بتخليقه للاشياء بالتعبير عنها بالفكر واللغة,, وتجري عملية التخليق العقلي الذهني للاشياء بالفكر في عملية معقدة داخل الدماغ. ويبقى العقل والفكر والوعي وتعبير اللغة وسائل تغيير الاشياء في وجودها المادي في عالم الاشياء وليس أيجادها وخلقها في عالم الموجودات بالفكر واللغة تجريدا.

بمعنى أن تخليق وإعادة انتاجية الشيء المفكر به (جوانيا) من قبل العقل الذي نقلته له الحواس كموضوع لتفكير العقل به, يكون حضور الفكر سابق على عطالة اللغة في فعالية التفكير بالموضوع في صمت عقلي ذهني, وتنقلب المعادلة في الاسبقية حين يتم توظيف العقل للغة في التعبير عن الشيء في وجوده المادي الخارجي وبادراكه المتعّين الجديد الذي قام العقل بتخليقه على وفق ما يرتئيه العقل أن يكون عليه الشيء.

فباللغة في عملية تخليق الاشياء ذهنيا داخل العقل، لا تسبق الفكرالصوري الملازم لها، وأدراك الشيء في العالم الخارجي يكون في أسبقية تعبير اللغة التي تكون هي الفكرالصوري الذهني، في ذات الوقت ونفس المهمة في تعيين وجود الشيء المدرك حسيا أو حدسيا.

وأسبقية الفكر على اللغة، أو أسبقية اللغة على الفكر في التعبير عن الاشياء تتم تناوبيا في أدراك وتخليق العقل للاشياء ذهنيا وتتم وفق عملية معقدة يتداخل بها العقل والفكر واللغة. فالفكر داخل العقل هو غيره خارجه في ملازمة اللغة له.

حتى وأن بدت (اللغة والفكر) كليهما متلازمتان لا يمكن التفريق بين الفكرة واللغة المعبرة عنها أدراكا او حدسا، كما من المتعذر إعطاء أسبقية لاحدهما على الاخرى في التعبير المختلف عن الوجود ماديا ام مثاليا بشكل مفارق في تمييز أحدهما عن الآخر.

فاللغة قرينة الفكرالمادي والمجرد على السواء وكذا الفكر في عدم أمكانية التفريق بينهما في تعبيرهما عن الاشياء الموجودة في العالم الخارجي. والفكر يتعالق مع اللغة في فهم الاشياء وادراكها... واللغة لا وجود حقيقي لها في مفارقتها التعبير عن الفكر وكذا لا أهمية للفكر في الوجود خارج فاعلية الادراك العقلي في تعبير اللغة عنه لانه يصبح صماتا داخليا في الوعي العقلي...وتصبح مقولة ريكور اللغة هي الفكر صحيحة كما هي عند دي سوسير أيضا.

فاللغة لا تعبر عن موجودات وأشياء خالية من المعنى المضموني الفكري المدرك عقليا بل وفي غير هذه الصفة تفقد اللغة أسمى خاصية لها أنها وسيلة العقل في التعبير عن الموجودات والاشياء في العالم الخارجي وليس في الذهن الصامت تفكيريا.

عليه يكون التمييز بين الفكر المادي عن الفكر المثالي لا يتم بمنطق تعبير اللغة المجردة او المفصحة عنهما كموضوعين مختلفين في التعبير اللغوي فقط، كما فعل هيجل في اعتباره الجدل او الديالكتيك المثالي يتم بالفكرالمجرد وحده وليس في تعالقه المتخارج التخليقي مع الواقع او الوجود الحقيقي المادي للاشياء كما ذهب له الماركسية. ونفس

الخطأ المثالي الهيجلي نجده متكررا مع فلاسفة الوضعية المنطقية الحديثة والتحليلية الانجليزي.

أن العقل وحده له الأسبقية في تحديد الوجود والفكر المتعلق معه أن يكون ماديا أم مثاليا. واللغة تكون في هذه الحالة وعاء الفكر في تحديد نوع الوجود المادي أو المثالي المفصح عنه بتعبير اللغة. وفي هذه الحالة لا يستهان بتداخل وعي الذات الانسانية الاضطلاع والقيام بدوره في التغيير الخارجي للموجودات المدركة سابقا وجرى تخليقها عقليا في صمت الوعي الذهني لها.

وبهذا يكون التمييز بين مادية الفكر أو مثاليته هو في علاقة الفكر كوعي نوعي عقلي يتم في الذهن أولا في ادراكه وفهمه الوجود او الموضوع، يليه تعبير فكري لغوي متداخل نوعي مختلف يحدد علاقته بالوجود الواقعي للاشياء والطواهر المختلفة في الطبيعة.... ثانيا أن تكون المدركات مادية أم مثالية على صعيد الفكر المعبر عنها وليس على صعيد وجودها في عالم الاشياء. فوجود الشيء الواقعي لا يتميز بماديته أم بمثاليته في وجوده المستقل المتعين في الطبيعة، وأما الذي يحدده كوجود مثالي أو مادي هو الوعي الفكري المعبر عنه عقليا أدراكا جديدا وليس وجوده الثابت المستقل على أرض الواقع.

فالفهم المادي يذهب الى أن الفكر أنعكاس لوجود الاشياء في ديناميكية متخارجة بين وجود الشيء والفكر المدرك له عقليا، بينما يرى الفكر المثالي أن لا وجود مستقل للاشياء سابق على الوعي بها سوريا في الذهن فقط. وأن أدراك وجود الاشياء يتم في صورها التي يستلمها العقل عبر المدركات الحسية لها، ولا دور للغة أكثر من تحقيقها دلالة المعنى الفكري الصادر عن العقل المراد توصيله من غير ما نتصور وجود الاشياء هو في أدراك العقل لها سوريا عن طريق الحواس.

واللغة توصيف فينوميني للشيء المفكر به موضوع التفكير كشكل خارجي في أيعاز من العقل في مقولاته المضافة على الوجود الخارجي للشيء. والفكر يمثل جوهر الاشياء المعبر عنها لغويا بذواتها أن كان ذلك بمستطاع التخليق العقلي للاشياء تحقيقه. وليس متاحا دائما للعقل فهم الشيء في ماهويته الجوهرية كوجود ب - (ذاته). واللغة لا تعبر

سوى عن الظواهر الخارجية المدركة حسياً للأشياء. وماهية وكيفيات الأشياء هو من اختصاص التفكير العقلي وليس التعبير اللغوي الفكري عنها.

فوجود الأشياء الطبيعي المستقل هو الذي يسبق نوعية الأفكار المفسرة لها بوسيلتي الإدراك العقلي لها وفي التعبير اللغوي عنها. وأن اللغة والفكر متلازمان أثناء ممارسة العقل أو الدماغ فعاليته الحيوية التخيلية ذهنياً جواً في معالجة آياً من المواضيع التي تنقلها الحواس له مادياً أو سوريا، وكذلك يقوم العقل بنفس الفعالية العقلية في تأمله تخيلياً موضوعاً ما لا وجود له في عالم الوقائع المادية والأشياء وأنما يكون في عالم الخيال الذي أبتدعته ذاكرة العقل نفسها. فمواضيع تفكير العقل لا تقتصر على ما تنقله الحواس له، بل مهمة العقل أيضاً تخليق مواضيع الخيال المجرد التي تبعثها ومصدرها (الذاكرة) العقلية كمادة للتفكير بها.

وعن كليهما (التفكير المادي والتفكير المثالي) يعطي العقل نوعاً من التفسير المتعلق بتمايز فهم شخص عن غيره، في حال تنفيذ الفكر واللغة نوعية الفكرة العقلية المختلفة عن الشيء في تنوع واختلاف تفسير العقل لها من شخص لآخر أن كان تفسيره وفهمه مادياً أم مثالياً.

من المهم التأكيد إلى أن اللغة والفكر في تكاملهما المتداخل في التعبير، هما وسيلة العقل في الإفصاح عن تخليفه وجود الأشياء في العالم الخارجي من جديد بشروطه في مقولات العقل عن الشيء المدرك. ولا يظهر أو يدرك للفكر أو اللغة أي أفصاح متداخل عما يقوم به العقل في أدراكه الوجود والأشياء في تفكيره الصامت بها وفي تخليقها أيضاً.

في هذه الحالة إذا أعتبرنا الصمت تفكيراً عقلياً ذهنياً ولغة حوار داخلي غير معبر عنه وغير مدرك، فهذا لا يعطي العقل تفويضا أنه يفكر بواسطة اللغة من دون الفكر. ولا بالإمكان القطع بأن العقل لا يجري تفكيره الصامت بغير الفكر في تداخله المتكامل مع اللغة سوريا بالذهن.

إن اللغة والفكر فعاليتهما الحقيقية في التعبير عن الموجودات والأشياء في الواقع المادي خارج العقل بعد تخليقها بالذهن وفي إعطاء العقل تفسيراً وفهماً للأشياء موضوعاً

التفكير التخيلي في وجود الأشياء المستقل في العالم الخارجي أو المواضيع التخيلية المنبعثة من ذاكرة الخيال العقلي وليس من الوجود المادي الواقعي للأشياء.

بمعنى استحالة التعبير بالفكر واللغة عن الشيء المادي قبل أدراكه حسيا وعقليا ودون وصاية وتوجيه العقل، لأن الفكر واللغة هما نتاج عقلي مرتبطان بالذهن والدماع أكثر من ارتباطهما بواقع الأشياء المادية. ثم إذا كان الفكر أنعكاس ديناميكي في أسبقية وجود الأشياء عليه، فهذا لا يمنح الأفكار أستغنائها عن أسبقية أدراك الحواس والعقل لها في فهم وتفسير الأشياء في وجودها الواقعي.

أن تفكير العقل بموضوع مادي موجود في العالم الخارجي، أو بموضوع خيالي يبتدعه الخيال المجرد مادة لتفكير العقل داخليا، هما فعالية واحدة يقوم بها العقل وتحديد الدماغ والجهاز العصبي المرتبط به. بمعزل عن تدخل اللغة والفكر الإفصاحي لما يقوم به العقل من تخليق الشيء بالتفكير به وفي دراسته كموضوع وعملية تخليقه من جديد في تبيان ماهيته ان امكن وصفاته وعلّة وجوده المتعلق مع غيره من الأشياء ومدى أهميته في حياة الانسان وفي جوانب أخرى عديدة يرغبها الانسان في تلبية العقل أعطائها عن الشيء المدرك..

الفكر واللغة في التعبير عن الأشياء

ويبدو هنا أيضا أننا وقعنا في أشكال وتعقيد أعمق علينا توضيحه عندما نجد أن وسيلتي العقل في الإدراك ومعاملته للأشياء لا تتم من غير اعتماد العقل للحواس والفكر واللغة في أدراكه الشيء والتفكير به سواء كان التفكير داخليا (صمتا) على شكل حوار فكري ذاتي داخل العقل (الدماغ)، أو إفصاحا عنه في التعبير اللغوي عن وجود الأشياء المادية في الواقع أو الموضوعات المتخيلة كناتج علاقة الذاكرة بالعقل قبل كل شيء.

والوجود المادي والوجود الافتراضي التخيلي لا يختلفان في الماهية أو الجوهر وحسب، وأما هما يختلفان بلغة التعبير عن كليهما، فالوجود المادي الواقعي في عالم

الاشياء والمحسوسات الخارجي تعبر عنه اللغة المنطوقة او المكتوبة، في حين أن الوجود الخيالي الذي أبتدعته الذاكرة كموضوع أو مادة تفكير العقل وتخليقه الجديد له بالذهن، لا تعبر عنه اللغة التداولية نطقا كلاما أو كتابة كما في التعبير عن الوجود المادي للاشياء في العالم الخارجي، بل يبتدع العقل وسائل توصيل هي غير وسائل التواصل اللغوي التداولية المسموعة او المكتوبة، مثل لغة رسم لوحة أو نحت تشكيلي في الفنون والجمال التي هي لغة الابداع الخيالي الذي تكون فيه اللغة والفكر وجود مضمّر في مضمون اللوحة او التشكيل الجمالي. فالتعبير الفني الجمالي لا يحتاج اللغة التعبيرية الفكرية التواصلية المجتمعية في التعبير عن وجوده المادي وأنها يحتاج التعبير في ما وراء اللغة المسموعة أو المكتوبة، هي لغة الصمت المعبر عن الوعي بالاشياء.

يصبح تساؤلنا كيف يفكر العقل وما وسيلة التفكير التي يعتمدها، تقودنا الى طريق مسدود عند عدم الاقرار أن وسيلة العقل في التفكير وادراك الاشياء لا يمكن أن تتم خارج فعالية الدماغ بتخليق موضوعاته وفي توظيفه الفكر - اللغة في أدراك وجود الاشياء في العالم الخارجي المستقل التي هي نفسها في داخل الدماغ أيضا.

لا يمكننا تمييز الفكر عن اللغة داخل فعالية العقل تخليق الافكار بالصمت التفكري داخل العقل، وأنها يتاح لنا ذلك في الوجود المستقل لأدراك الاشياء خارج العقل التي يصدر العقل والجهاز العصبي التعبير عن وجودها الفكري - اللغوي بعد تخليق العقل لها من جديد كنتاج أجابته عما وصله عن طريق الحواس من مدركات.

أن فعالية العقل تنعدم نهائيا عند افتراضنا أن العقل يقوم بفعاليته الادراكية ومعالجة الموضوع المدرك عقليا بغير وسيلة تداخل الفكر مع اللغة (داخل) و(خارج) العقل في تباين واختلاف أشرنا لهما سابقا. لم يثبت العلم لحد الآن أن تفكير العقل أو الدماغ الصامت يتم بغير تداعيات الفكر الذي تستوعبه اللغة أو الخيال في الذاكرة للتعبير عنه لا حقا بعد انتهاء العقل من تخليقه. وهي عملية معقدة لا يمكن معرفتها بسهولة حتى على مستوى التخصص العلمي في دراسة وظائف الدماغ والجهاز العصبي.

بمعنى داخل العقل يكون التفكير حوارا صامتا في تعطيل اللغة المنطوقة او المكتوبة، وليس على صعيد استيعاب اللغة لتفكير العقل الصامت التصورية. وفي خارج العقل تبطل رقابة العقل الصارمة في إنتاج الافكار والوعي واللغة حول المواضيع والاشياء بعد تعبير اللغة والفكر عن وجود الاشياء المستقل في العالم الخارجي دونما وصاية العقل عليها التي في حقيقتها ليست هي بقدر أهمية إمكانية اللغة التعبير عنها، وتكون الموجودات والاشياء في وجودها المادي خارج العقل هي من حصة ووصاية اللغة والفكر المعبر عن تلك الاشياء في تخليق العقل لها الذي أخذ مداه في تعبير الفكر واللغة عن الاشياء الخارجية بعد أنتهاء تفكير العقل بها.

تفكير العقل الصامت والناطق

وهذا يستلزم منا تبيان ما لفرق بين تفكير العقل صمما داخليا باللغة الصورية غير التداولية في الذهن، وتفكيره - اي العقل - تعبيرا لغويا خارجيا وما المقصود به وما دور الفكر واللغة في تحديد معنى المفكر به كموجود؟

كيف يفكر العقل داخليا مع ذاته وموضوعه، وكيف يفكر خارجيا في استقلالية وجود الاشياء عنه؟ بالحقيقة أن العقل في كلا التفكيرين الداخلي والخارجي يتّمان في توافقهما والتقاءهما في مصدر التفكير الواحد الذي هو الوجود المادي للشيء في عالم الموجودات أو الموضوع الخيالي الذي مصدره مخيال الذاكرة التجريدي، فلا يوجد عمل فكري في العقل لا يرتبط بموضوع مدرك حسيا او خياليا والا كان تفكيراً عقيماً وهمياً وعدماً لا وسيلة في معرفته ولا علاقة للعقل به ولا للموضوع علاقة بالعقل المدرك له. التفكير الواعي لا يتم بغير موضوع يسبق وجوده أدراك المحسوسات والعقل.

تفكير العقل داخليا تتم بوجود شيء مدرك محدد (موضوع) يكون مادة للتفكير تنقله الحواس أدراكيا للعقل، وقد تتعطل مهمة الحواس هذه عندما نجد العقل يفكر تخيلا وتخليقا عقليا بموضوع ذهني تستحضره الذاكرة، لا علاقة له بالمادة والمحيط الخارجي للاشياء كأن يفكر الانسان خياليا في أشياء من الطبيعة أو يتخيّل أي شيء أو أية

فكرة مجردة غير متعيّنة أدراكا ماديا وجوديا أمامه في الطبيعة أو في الانسان كغيرها بما لا يحصى من الاشياء بالعالم الخارجي من أشياء تنعش الذاكرة العقلية التفكير بها كمواضيع في الخيال العلمي أو في مواضيع الخيال الفني الإبداعية والتي لا وجود واقعي مادي لها خارج تفكير العقل بها.

كما لا تقوم الحواس المادية ولا من مهامها نقل موضوع التأمل الخيالي إلى الدماغ وأنها مخيَّلة الانسان وذاكرته تستذكر مواضيعها في الذهن خيالا مجردا وتجعل منها موضوعات لتفكير العقل الذهني. يلي ذلك أن العقل قد يعبر لغويا عن موضوعه الخيالي بعد تخليقه الجديد له في لغة الكتابة الادبية أو أي نوع من انواع لغة التواصل، أو لا يعبر عنه باللغة وأنها بوسيلة توصيل جمالية تكون اللغة فيها في حالة كمون يقوم المتلقي أستكشافها من خلال لوحة او فن تشكيلي أو موسيقا أو يوغا أو باليه أو نص مسرحي صامت.

أذن في البدء علينا الاقرار الآلي الثابت أنه لا يمكن للعقل الانساني ممارسة التفكير ما لم يكن هناك موضوعا واقعيًا او خياليا يصبح مادة او موضوعا لتفكير العقل. وميزة العقل السوي أنه لا يفكر في فراغ أو في لا معنى ولا شيء. وقلنا ايضا أن الحواس ليس من مهامها ولا من قدراتها نقلها موضوعا خياليا هو من أبتداع المخيَّلة والذاكرة الذهنية للعقل ولا دور للحواس به، بل الدور كل الدور يكون للعواطف والوجدانات واللاشعور الحدسي المستمد من تداعيات اللاشعور في الذاكرة، والتعبير عن الفنون والجماليات خياليا في لغة كامنة صامتة تتواصل مع المتلقي أحياء أو تأويليا. وأن العقل من قدراته الذاتية المعجزة أنه يفكر خياليا بموضوع أو أكثر لم تقم الحواس أو أحداها بنقله له. وأن العقل يفكر خياليا بنفس أهمية وربما بأكثر أهمية من تفكيره بالاشياء كموضوعات في وجودها المادي في الطبيعة والعالم الخارجي.

هنا يأتي تساؤل أهم أن وسيلة التفكير العقلي للشيء المدرك داخل العقل تتم بماذا أو بأي كيفية يعقل العقل او الدماغ ذاته وموضوعه؟ وما هي آلية التفكير العقلي بالموضوع؟ لحد الان تمكّن العلم من معرفة كيف تعمل حاسة البصر العين في رؤيتها

الاشياء، وكذا مع حاسة السمع او الذوق او اللمس، أما كيف يعقل الدماغ نفسه ذاتيا بالتفكير الصامت، كما ويعقل موضوعاته أيضا، وفق أية آلية يتم الادراك العقلي في تخليقه الاشياء المادية وتفسيرها فهو غير معلوم علميا أكثر مما تزودنا به الفلسفة وليس تخصص علم طب الدماغ والاعصاب على حد علمي الذي يمتلك حتما تعليلا مقبولا أنضح.

فالعلم يوضح كيف ان آلية التفكير العقلي تنحصر في موضوع مدرك حسيًا وعقليًا عن طريق الجهاز العصبي المرتبط بملايين الخلايا الدماغية التي تتناوب الادراك في عملية معقدة من اختصاص طب علم الدماغ والجملة العصبية وهو مجال لا تعلمه وتعمل به الفلسفة ولا باستطاعتها الخروج منه بنتيجة يرضاها العقل والطب العلمي.

اما في توضيح الفلسفة فهو حين يعقل الانسان ذاته تفكيرًا ماديًا واقعيًا أو خياليًا فهو يحتاج حتما لمادة أو موضوع يدركه واقعيًا أو خياليًا كما ذكرنا سابقًا لا يخرج عن وصاية العقل في حال أنعدام واسطة التعبير الفكري - اللغوي عنه وبه.

أي بمعنى أن التفكير العقلي لفرد لا يدركه الانسان الآخر في ماهيته خارج العقل الا في حالة التعبير الفكري - اللغوي عنه خارج وصاية العقل عليه حين يكون موضوع التفكير العقلي متموضعا فكريا في الواقع المادي لوجود الاشياء.

أما أدراك شخص لما يفكر به شخص آخر عقليا جَوَانِيَا في صمت دونما أفصاحه عما يفكر به بالكلام او اللغة أو الإشارة فهو محال. فالعقل لا يدرك ما يدور في أذهان الآخرين، ولا ما يعتمل في دواخلهم من وجدانات وعواطف الا بعد الافصاح والتعبير عنها بواسطة أدراك تواصل مع الآخرين.

فاذا أراد العقل وجوب التعبير عن موضوعه المفكر به للعالم الخارجي المستقبل له، تَوَسَّل لذلك الفكر - اللغة. واذا لم يشأ ذلك فانه اي العقل يجعل من موضوعه تفكيرًا داخليًا صامتًا غير متاح أدراكه من غيره الذي هو (أنا) الفرد العاقل المفكر من نوعه (الانسان الاخر) بمعنى أن الفكرة واللغة المعبر بها صمتًا عقليًا تنعدم في التأثير وفي الحضور في كيفية نقل تفكير مصنع الحيوية العقلية التخليقية لاشياء التي يقوم بها العقل.

فاللغة والفكر لا يحضران سوياً الا في محاولة تنفيذ أيعازات مصنع الحيوية العقلية بالاخبار الادراكي العقلي عن موضوع جرى التفكير به ذهنيا وأكتملت مهمة اعادته من العقل الى عالم الاشياء كفكر جديد ومقولات بلغة جديدة وليس كوجود سابق مستقل في عالم الاشياء قبل تناول أدراك العقل له.

أيعازات العقل الارتدادية الصادرة منه والواردة اليه بواسطة منظومة الجهاز العصبي المرتبطة بالدماع في تخليقه لمواضيع جرى تفكيره بها انما تتم في تنفيذ اللغة او غير اللغة ايعاز العقل في اعادة الموضوع المفكر به من العقل الى امكانية ادراكه في العالم الخارجي بفهم جديد عما كان عليه قبل ادراك العقل له، في توّسله اللغة التي هي الفكر ولا فرق بينهما في التعريف المادي او التجريدي بالموضوع في وجوده المستقل في عالم الموجودات الخارجي بعد تخليقه عقليا. الوجود الادراكي الحسي او العقلي المستقل هو وجود فكري لغوي كما هو وجود مادي مستقل في عالم الاشياء ايضا.

كيف تكون اللغة هي الفكر ؟

التساؤل الآن كيف تكون اللغة هي الفكر حسب ما تذهب له جميع نظريات علم اللغة واللسانيات المعاصرة، ولماذا يعجز أدراك العقل للاشياء التفريق بينهما أي بين الفكر واللغة. اذا كانا يحملان مدلولين متباينين مختلفين في تعبيرهما عن الموضوع الواحد بأكثر من أدراك وتأويل واحد صادر عن العقل؟.

هنا اللغة والفكر المتلازمان في تعبيرهما عن الاشياء ليس بمقدورهما تفسير وجود الشيء بمعزل أحدهما عن الآخر أي بمعزل اللغة عن الفكر، أو الفكر عن اللغة لا فرق لانه يكون ذلك أستحالة ادراكية تعجيزية للعقل في أمتناع الفكر واللغة التعبير عما يرغبه العقل التعبير عنه وجودا مدركا.

أن في عجز الفلسفة الخروج عن نظرياتها المفترضة شبه الثابتة ان الفكر هو اللغة المعبرة عنه، أو أن اللغة هي وعاء الفكر، أو أن اللغة هي بيت الوجود. وأن اللغة مبتدأ ومنتهى أدراك وجود الانسان والطبيعة والاشياء في العالم الخارجي.

جميع هذه التعبيرات الفلسفية تفهم اللغة على أنها فعالية أدراكية عقلية في تحديد تعبيرها عن الفكرة أو الموضوع في تموضعها خارجيا كي يتم أدراك الشيء ومعرفته من قبل الآخرين من الذوات العقلية المدركة وهو صحيح الى حد كبير ولا يتوفر مجال أدحاضه في الاحتكام للعقل في أدراكه الوجود على وفق هذه الآلية التي ترى أن الفكر واللغة وجهان لعملة واحدة. ومن المحال أدراك الاشياء بالفكر دونها اللغة، ولا باللغة دونها الفكر.

في هذه الحالة حين تكون اللغة هي تعبير عن فكرة متموضعة داخل أو خارج العقل، يستحيل الفصل بين اللغة والفكرة أو الموضوع المتعبّر عنه بهما. فبهما (الفكر واللغة) يصبح التفكير الذهني العقلي موضوعا و متعيّنا وجودا في العالم الخارجي بعد تخليقه عقليا، وفي هذا يكون تفكير العقل خارجيا أو بالاحرى من أجل فهم الوجود الخارجي للاشياء المستقلة أمّا يكون بالوعي وتعبير اللغة عنه.

حين نقول تفكير العقل الداخلي المقصود به هو التفكير الذاتي الصامت، أما تفكير العقل خارجيا فهو عندما يجري تعبير اللغة عن موضوع تفكير العقل واقعيّا ماديا كوجود مستقل في عالم الاشياء. وبالواقع أن هذا التفريق في تفكير العقل داخليا صمّتا وخارجيا بوسيلة اللغة التداولية، أمّا هما في الاصل تفكير واحد للعقل في موضوع محدد مشترك يتميّز به بمعزل عن كل موجود مادي أو متخيّل آخر.

أي أن وعي العقل واللغة والفكر يجمعهم (وحدة وجود أسبقية الموضوع) المدرك في زمن واحد معيّن. وهكذا هي الحال في تناول أي موضوع أو شيء من العالم الخارجي كي يتم تخليقه داخل العقل قبل أفصاح الفكر واللغة عنه كوجود أو شيء في العالم الخارجي.

أن ادراك العقل للاشياء الواردة له عن طريق الحواس بما لا يحصى في تنوعاتها وتوقيتاتها الزمنية، لا يعقلها العقل دفعة واحدة، أو يعطي الدماغ ردود الافعال الانعكاسية الارادية وغير الارادية عليها بعشوائية من دون تراتيبية يعتمدها العقل. (وهذه النقطة اوضحها تفصيلا نهاية المبحث هذا).

ذهبنا إلى استحالة فصل اللغة عن الفكر في حالة أفصاح العقل عن فهمه وتعيينه لموجود أو شيء ما في العالم الخارجي. وليس في التفكير الصامت داخل للعقل أذ يكون الفكر واللغة غير مدركين أفصاحيا في التعبير عن شيء هو لا يزال موضوع العقل بالتفكير جَوَانِيا.

أنه من ألهم تأكيد أن العقل في تخليقه أشياء الوجود الخارجي والوجود الخيالي الداخلي أما يتم في تفكير العقل باللغة المتكاملة المتداخلة مع الفكر. أي أن تفكير العقل بالشئ لا يكون بالفكر المجرد عن اللغة، وكذا الحال بالعكس أن العقل لا يعقل الوجود بعد أدراك الحواس أو الحدس له باللغة دون الفكر أيضا.

نذكر أن علماء وفلاسفة اللغة واللسانيات جميعا يعتبرون اللغة والفكر هما وجهين لعملة واحدة ولا تفريق بينهما كما ذكرنا سابقا، فاللغة هي الفكر المعبر عنه حسب ريكور وفنجشتين ودي سوسروجومسكي وجميع فلاسفة وعلماء اللغة في اعتبار أن اللغة هي فعالية العقل في تعيين أدراكاته للموجودات والأشياء الخارجية.

لكننا نجازف برأينا بالمباشر ونقول أنه يمكننا فصل الفكر عن اللغة عندما يكون تفكير العقل صموتا داخليا في التفكير بوجود شيء مادي أو خيالي لا يحتاج لغة التعبير التداولية عنه بل يحتاج الفكر الصوري المجرد وحده لأنه وسيلة تفكير العقل المعقدة الوحيدة في تخليقه لموضوعه بوسيلة الفكر لوحدها دوغما الحاجة إلى اللغة وسيلة تعبير لمواضيع العقل خارجيا، وتكون اللغة تعبيرا صوريا صامتا داخليا متخيلا أيضا في تفكير العقل لموضوعه الخيالي كوجود غير مادي، أي وجود خيالي لا يرتبط وغير ملزم التعبير اللغوي عنه بعد تخليق العقل له. وأما تكون حاجة العقل في حواراته الداخلية للفكر ألهم وأكثر فاعلية في عدم اعتماد اللغة التي تكون لغة أستيعاب صوري لما يفكر العقل به.

(الفكر) هنا وسيلة العقل في معالجة موضوعاته صموتا داخليا في حوار اللغة، وتكون (اللغة) وسيلة العقل في التعبير عن الوجودات والأشياء في العالم الخارجي تعبيرا مفهوميا تداوليا في أستعمالات اللغة المعتادة.

للتوضيح أكثر فالتفكير المادي الصامت هو في معالجته موضوع واقعي او شيء ما بالتفكير المجرد كمتعين موجود في العالم الخارجي، أما في تفكير الصمت العقلي او (الخيالي) غير المعبر عنه باللغة فهو الهام تخيلي في انتاج الذاكرة العقلية موضوعا يدرك خارجيا بلغة جمالية أيقائية رمزية خاصة هي في حالة من الكمون خلف فهم الوجود الجمالي للشيء، لم يكن أدراكه متيسرا قبل أفصاح العقل له وتخليقه جماليا في صمت العقل، كما في خيال أنتاج لوحة فنية أو قطعة نحتية أو أي ضرب من ضروب التشكيل الفني ومعالجات علم الجمال الذي من المتاح الممكن التعبير عنها بغير لغة الكلام أو لغة الكتابة كما في الادب أو الموسيقى أو الإشارة أو الرمز.

نأتي الآن الى معالجة أصل أمكانية فصل الفكر عن اللغة، على أنها أستحالة أدراكية في فهم الاشياء والمواضيع في حال وجودها في العالم الخارجي بأستقلالية عن الانسان سواء كانت مواضيع تناولها العقل بالادراك وأعادها باللغة والفكر ثانية الى عالم الواقع من جديد بعد تخليقها في معقولاته العقلية، أو لم يدركها في وجودها المستقل التي أيضا تستطيع الحواس و اللغة التعبير عنها كوجودات واشياء في العالم الخارجي.

يبقى عندنا أن التفكير العقلي الصامت ماديا أو خياليا فأن آلية العقل في التفكير لا تستطيع فصل اللغة عن الفكر طالما هما حاضران ذهنيا في لحظات زمنية وأثناء التفكير بموضوع ما، أي حينما يفكر العقل صمته فهو يفكر بالفكر ذاته كوسيط لموضوع في علاقته بالفكر والعقل الذي نقلته الحواس المدركة للاشياء أو في موضوع أبتدعه الخيال أيضا ويحتاج العقل الفكر كوسيط في تخليقه وأعادته الى عالم الاشياء باللغة المعبرة عنه الملازمة لكل من الوعي بالشيء والتعبير عنه بالفكر الحواري الصامت، ولا تكون اللغة الصورية خارج موضوعة التفكير الصامت. اللغة في تفكير العقل الصامت لا أهمية ولا وجود لها يتاح أدراكه تداوليا من غير الشخص الذي يفكر بموضوعه عقليا ويبقى الفكر وحده وسيلة العقل في التفكير وتخليقه مواضيع الخيال العقلية والمادية أيضا لكن بأشترط ملازمة اللغة الصورية له في كل أحوال ومجالات التفكير العقلي في أنجاز وعيه الاشياء..

وطالما كانت اللغة والتفكير معطّان كوظيفة نقل ما يقترحه العقل عليهما نقله الى العالم الخارجي في صمت الوعي، أي بقاء العقل يفكر ذاتيا صمتا بمعزل عن نقل ما يفكر به لغويا تداوليا، فأن العقل وسيلة تفكيره الفكر ذاته فقط ولا يحتاج اللغة الا على أنها جزء ملازم للفكر وملازمة له خارج أدراك الدماغ أو العقل في وجود الاشياء في العالم الخارجي، وتفكير العقل وتخليقه لموضوعه، فلا يدرك موضوع التفكير العقلي خارجيا بالوعي الذي لا يمتلك وسيلة الافصاح عن محموله الموضوع من غير واسطة اللغة فقط الناقلة لوعي الفكر من داخل العقل(الدماغ) الى واقع الوجود في عالم الاشياء.

وعندما يتجسد ويتعيّن الموضوع في عالم الاشياء الخارجي بالتعبير عنه لغويا أو بأية وسيلة تعبيرتداولية غير اللغة الصوتية أو المكتوبة، فهنا لا يصبح فصل الفكر عن اللغة ذات أهمية كبيرة، ولكن تبقى اللغة في أثناء عملية تفكير العقل (صمتا) في مرتبة ثانوية بعد الفكر في مقارنتها باولويتها في التعبير عن الوجودات والاشياء الخارجية في العالم الخارجي والطبيعة خارج هيمنة أدراك الحس والعقل لها بعد تخليقه لها، عندما تكون اللغة جزءا لا ينفصل عن موضوعها الذي عبّرت عنه في عالم الاشياء والموجودات.

أي تكون اللغة وسيلة أدراك فهم ووعي الاشياء في وجودها المتعين المستقل عن تأثير العقل به بعد أن يصبح واقعا ماديا في عالم الاشياء. وباللغة المتداخلة بالعقل المفكر لا بالفكر الصامت وحده نفهم تفسير الموجودات المدركة في وجودها قبل تعبير الفكر عنها، لذا يذهب الجميع الى أن فصل اللغة عن الفكرة محال وهو صحيح بالنسبة للشخص الذي يفهم الموضوع في وجوده المادي المستقل هو تعبير لغوي يداخله المعنى الذي هو الفكر. بمعنى أن افصاح اللغة عن الشيء يسبق الفكر عنه في متعينه الخارجي، ولا نستطيع الجزم أن العقل لا يقوم بتخليق موضوع أدراكه صمتا بغير تلازم الفكر باللغة.

بمعنى توضيحي أكثر أن اللغة لا تستمد فعاليتها داخل تفكير العقل الصامت جَوَانِيا بموضوعه مع ذاته وانفصال العقل والفكر كليهما عن العالم الخارجي، وأما تستمد اللغة أقصى فاعليتها في التعبير عن الاشياء في وجودها الخارجي المستقل خارج وعي

العقل لها في زمنية محددة تلزم عقلا مفكرا واحدا في موضوع واحد، هو غير مدرك وجودا لغويا لدى غيره من عقول تختلف في أدراكها وتفكيرها والتعبير عنها ربما في نفس الموضوع.

وحتى في هذه الحالة فالفكر وتعبير اللغة يبقيان قاصرين التعبير عن الموجودات المستقلة من دون أدراك العقل لها وتحديدده نوعية الفكر ونوعية اللغة المعبرة عنها. ويكون وعي الذات هي كينونة متشكلة من الوجود المدرك، بالمحسوسات، من وألى العقل، وأيضا من الفكر واللغة.

لذا عندما يكون تفكير العقل صمتا جَوَانِيَا، يصبح التفكير بالشيء سابق على لغة التعبير عنه تداوليا خارجيا. فالموضوع المفكر به صمتا غير لغوي يبقى حبيس ووصاية العقل في التفكير به قبل أهمية أنشغال العقل في التعبير اللغوي عنه رغم عدم أستطاعة مدركاتنا التمييز الفاصل في التراتيبية بين الاثنين فهما معنى واحد.

أن اللغة أثناء لحظة وزمنية تفكير العقل بموضوعه صمتا داخليا، تكون ملازمة لعملية تفكير العقل ذاتيا، لكنها لا تتقدم تفكير العقل. ولا يتأكد معنا أن كل تفكير داخل العقل صمتا يلزم حضور اللغة معه كما في وعي وتعبير اللغة عن موجودات الاشياء خارجيا، لكنه المرجح ان التفكير صمتا داخل العقل يلزم حضور التفكير المعقد باللغة الصورية في حوار العقل الداخلي. فالعقل بلا تفكير لا قيمة له، والفكر بلا عقل يدركه ويتعامل معه يكون غير موجود، وكذا تتبعه أهمية اللغة في التعبير أيضا. فالفكر واللغة لا ينتجان العقل الذي يفكر بهما، لكن العقل ينتج الفكر واللغة اللذين يتوسلها في نقل وعيه وفهمه الاشياء، والعقل بتفكيره الصامت بمقدوره تفعيل حضوره بلا لغة تعبير غير ملزمة لنقل تفكير العقل كما هو الحال في أبداعات الفنون وعلم الجمال التي تكون اللغة متوالية ومحتجبة خلف أسبقية تعبيرات الافكار الموحية بعيدا عن أفصاح اللغة المباشر.

ملحق

أعجاز الدماغ بالتفكير:

كنت ذكرت في سطور سابقة من هذا المقال أن عمل الدماغ في فهم الوجود وتخليقه ثانية له لا يتم على وفق عشوائية أعتباطية، ولتوضيح ذلك في هذه الاسطر نهاية المقال هنا أردت جعله ملحقا منفصلا لوحده. علما ان ما اذهب له في هذا التحليل هو اجتهاد خاص بي لا أعرف مدى صحته من الناحية العلمية في تخصص علم الدماغ والجملّة العصبية.

من البديهيات العلمية في علم الفلسفة، علم دراسة الوظائف العضوية لدى الكائن الحي، الانسان على وجه التحديد في الطب البشري، هو أستحالة تفكير الانسان في صورتين حدثين اثنين في وقت واحد، في لحظة واحدة، في ومضة واحدة، يمكن لأي انسان أجراء التجربة على نفسه سيجد أنه يفشل حتما.

مجموع الافكار الادراكية الصورية او الحسية او الحدسية الواصلة الى الدماغ عن طريق الحواس في الجهاز العصبي والراجعة منه الصادرة عنه كردود افعال انعكاسية، لا يتعامل الدماغ معها بعشوائية غير منظّمة ولا من غير تراتيبية في الاسبقية. بل يعمل الدماغ والجهاز العصبي مع الافكار الواردة له من الحواس في انتقائية وفي تراتيبية معقدة النظام، هي خاصية الانسان الذكي في تعالق وظيفتي المحسوسات او المدركات مع وظائف الشبكة العنكبوتية للأعصاب الناقلة للاحاساس بالاشياء، في الاستقبال الوارد له، والراجعة الصادرة منه الى الواقع في وجود الاشياء والفكر المعبر عنها في ظاهرياتها وفي جواهرها.

الاستجابة الادراكية الحسية التي هي رد فعل الجهاز العصبي الارادي او غير الارادي المستقبل منه او الراجع المتصل بالدماغ بما تنقله اليه الحواس الخمسة، ويمكننا اضافة حاسة سادسة هي حاسة الحدس او التنبؤ والتخاطر.

فالذي يرد الدماغ عن طريق الحواس من مدركات ينقلها الجهاز العصبي في تيار فائق السرعة غير المنظورة ولا المتوقعة من المحسوسات في العالم الخارجي الى العقلي المدرك في سطح القشرة الدماغية التي تحتوي على ملايين الخلايا العصبية. لترسل بعدها بعض هذه الخلايا العصبية في الدماغ والجهاز العصبي ردود الافعال المناسبة لما يتوجب على الانسان معرفته او القيام به، وتكون ردود الافعال كاستجابة لايغازات الدماغ في ومضة زمنية لايتعدى الجزء الالف من الثانية.(اجهل تحديد زمن الومضة الانتقالية من الدماغ بواسطة الجهاز العصبي علميا بضوء معرفتي سرعة انتقال الضوء المقدرة علميا افتراضيا هي ثلاثمائة الف كيلو متر /ثانية).

ماهو مهم عدم أستطاعة الدماغ إعطاء ردود الافعال الانعكاسية سواءا منها الإرادية او اللاإرادية لحدثين اثنين في ومضة كهربائية او ومضة واحدة في جزء جزء من الثانية الواحدة يستلمها الدماغ بواسطة الجهاز العصبي وينقلها الى احساسات الانسان ثانية، ومن الثابت علميا وطبيا ان جميع الاستجابات الانعكاسية الصادرة عن الدماغ تجاه الحواس لا تنطلق من (فص) مخي واحد موجود في قشرة الدماغ الامامية. الذي يحتوي ملايين الخلايا العصبية المسؤولة عما يرده ويصله عن طريق الحواس. مع هذا ليس بمقدور (المخ) ان يرسل ايعازين اثنين في لحظة واحدة او ومضة واحدة، بمعنى ان الدماغ وتحديد المخ والجهاز العصبي المرتبط به ينشغل بالاستجابة لردود افعال الحواس تباعا تراتيبيا تجاه المحسوسات ووجود الاشياء التي سبق للدماغ وان ادركها عن طريق نقل الحواس الموصلة للمدركات الحسية الى الدماغ واعادة ردود الافعال الصادرة عنه بشأنها.

مثال ذلك حين يجرب احدا وضع يده في ماء مغلي حار جدا، ويستخدم في نفس اللحظة اليد الاخرى في وضع شيء ما بفمه ليتذوقه نجد ان الدماغ يعجز عن اعطاء استجابتي ردي فعلين انعكاسيين للاثنين معاً في ومضة واحدة بل يجب ان يكون لاحدهما في رد الفعل الانعكاسي الصادر عن الدماغ والجهاز العصبي أسبقية تراتيبية زمنية على رد فعل الدماغ بالنسبة لرد الفعل على الآخر الثانوي المدرك حتى لو كان

الفارق بين الاستجابتين لا يتجاوز جزءاً من الف من الثانية، وحتى لو كانت ردود الافعال الصادرة عن الدماغ من نوع ردود الافعال الانعكاسية اللاإرادية.

ومثال آخر حين تسمع اغنية من مسجّل او راديو بجانبك وانت تقرأ في صحيفة او كتاب عندها يستحيل على الفكر الذهني المتلقي في الدماغ فهم مفردات الاغنية واستيعاب معانيها في نفس لحظة تصفّحك الصحيفة ومحاولتك فهم ما تقرأ.

الشيء المعجز ليس فقط ان هذه العمليات العصبية التي تجري ما بين الحواس والجهاز العصبي الناقل ادراكات الاشياء استرجاعيا تناوبيا الى الدماغ مع فعل الادراك للشيء او تصويره في الذهن، انها تجري هذه العملية في اقل من جزء جزء جزء من الثانية، وربما باسرع من سرعة الضوء. وانما (الاعجاز) الاهم هو في اختيار الدماغ لأسبقية ردود الافعال الواردة اليه عن طريق الحواس في النوعية والاهمية التي تقي الانسان من المخاطر واعادتها للانسان المدرك في حدثين وضع اليد بالماء المغلي والاخرى وضع شيء بالفم لتذوقه. وهكذا في تعامل الحواس والمخ مع آلاف الادراكات الحسية الواردة له، وايعازات الدماغ الاجابة الدقيقة المطلوبة منه عليها.

ولو اننا عدنا للمثل الذي اوردناه في ايّهما افضل في اسبقية الاستجابة الدماغية في الرد الانعكاسي عليه؟! سحب اليد من الماء المغلي ام فحص حاسة التذوق للشيء الذي وضع بالفم؟! نجد ان ايعاز الدماغ بضرورة سحب اليد من الماء المغلي يسبق ايعاز الدماغ في اعطاء الاستجابة لنوعية تذوق الشيء باللسان.

في هذا المثال التجريبي نلاحظ تأكيد الدماغ على نوعية واهمية الاستجابة الانعكاسية اللاارادية لعدد من المدركات الحسية المنقولة له بواسطة الجهاز العصبي عن مصدر الحواس وترتيب الدماغ لنوعيتها واهميتها.

في اسبقية الاستجابة يكمن فيها لغز تفضيلي اعجازي في وقاية الانسان من المخاطر وتجنّبها، ليس سهلا على العلم الطبي تفسيره وعلم دراسة فسلجة الدماغ و الجملة العصبية تحديدا الاجابة عليه على قدر فهمي اذ ربما العلم وصل الى تحليل كل

هذه الامور التي اتحدث عنها كاعجازات للعقل والجهاز العصبي المرتبط به وهي كذلك برأبي في مقدرة علم الدماغ وفلسجة وظائف الجهاز العصبي تفسيرها ام لا !!.

الاعجاز التفضيلي في الاستجابات الانعكاسية للايعازات الصادرة عن الدماغ الارادية منها او غير الارادية تتوخى وقاية الانسان وسلامته من الخطر الذي قد يسببه وضع اليد في الماء المغلي وتأخر سحبها, مع ارجاء بقية ردود الافعال الانعكاسية الثانوية التأثير على سلامة الانسان ووقايتة من الخطر اذا ما تلازم حضورها مترافقا مع الافعال المحدقة بالخطر بالانسان.

فرويد واللاوعي

(ان اللاوعي يتجاوز الزمن)،..... فرويد

اللاوعي أي اللاشعور في علم النفس هو حالة نفسية سلبية ساكنة تقوم أهميتها في امتلاكها تداعيات الذاكرة غير المقيدة بوصاية العقل عليها كما هو الحال في الشعور. ولا يمتلك اللاوعي التأثير ولا القدرة على تجاوزه الزمن لعدم أدراك حالة اللاشعور أو اللاوعي للزمن، والانسان لا يعي الزمن أدراكا حديا شعوريا لا في اليقظة ولا في المنام. بعكس الزمان الذي هو فعالية ديناميكية شغالة بحيوية فائقة في حالة وعي الانسان أدراكه أشياء الطبيعة في اليقظة، وليس حالة النائم الحالم المغيب عنه وعيه الحسي المادي الإدراكي لذاته والوجود، ويبقى الانسان النائم اللاوعي محتفظا بالعقل في أدراكه الأشياء عشوائيا في أحلامه من غير أن تنظم لكنه لا يتبادل الإدراك مع الزمان الذي لا وجود له في عالم الأحلام كأدراك حدي منظم يقوم بترتيب تداعيات صور الأشياء، كما في حالة الحديس به شعوريا في الواقع الطبيعي للانسان، لذا فالزمان المنظم الغائب هو الذي تتجاوزه حالة اللاوعي الحلمية عند الانسان من غير وعيه وأرادته، لأنه لا وجود للزمان المحسوس المدرك في حالة اللاشعور، ولعدم حاجة عقل الانسان للزمان في حالة اللاوعي الحلمية. كما هي الحال في وصاية الزمان على الانسان في تسيير وعيه الإدراكي المنتظم للأشياء من حوله.

فالزمان يحتاجه العقل في أدراكه الوجود والطبيعة والأشياء المادية الموجودة بالمحيط الخارجي ولا يحتاجه في حالة اللاوعي أثناء النوم ولا قدرة للعقل التحكم فيه. كون العقل ذاته لا يدرك تداعيات صور الأشياء الذهنية في حلم الانسان أثناء نومه في غياب تنظيم الزمان لاشعور الانسان من جهة و اختلاطات تداعيات الصور الذهنية مكانيا من غير تنظيم في اللاوعي.

ومدركات تداعيات صور الأشياء أثناء النوم في غياب الوعي أمّا يدركها عقل الانسان الباطني اللاشعوري في عشوائية تلغي تحقيق الزمان أو توقيتاته المعتادة في تنظيم

عالم الاشياء الخارجي في مرجعية الزمان للعقل، كما وتلغي عشوائية تداعيات صور اللاشعور أثناء النوم، وتنظيم صورالمكان المتداخلة زمانيا - مكانيا في أستلام عقل النائم لها من ذاكرة الحالم فقط.. ففي تداعيات احلام اللاشعور تكون العشوائية في تداخل كل من الماضي والحاضرمن غير ما ادراك تحقيقي لهما كما في حالة الشعور الطبيعي.

مجمل وعديد من صور الاشياء يتحرر فيها اللاشعور من وصاية أدراك الزمان والمكان لصور واشكال تداعيات الموضوعات التي يستلمها اللاشعور عند النائم في أنسيابية ودون ترابط بينها أغلب الاحيان بأختلاف أن فهم العقل للاشياء وأدراكها في وجودها المادي الخارجي يكون منظما، وهو غيره تراجع دور العقل الواعي الذي يكون مقيدا وبلا وصاية مؤثرة أثناء مرور تداعيات صور الاشياء في اللاشعور الذهني عند النائم التي لا وصاية للعقل في أدراكه الاشياء وتنظيمها، وأن كان عقل الحالم حاضرا أثناء تداعيات صور الافكار والاشياء بشكل أدراكي غير منتظم، فالعقل لا يفقد خاصيته الجوهرية في التفكير لافي حالة الشعور ولا في حالة اللاوعي.

الانسان لا يدرك الزمان وجودا ماديا في حيويته في حالة وعيه الحدسي الاستدلالي به في الطبيعة، كما لا يدرك الانسان الزمان في اللاشعور أثناء النوم في تداخله مع المكان في تداعيات صور الاشياء التي يمر بها الحالم في اللاوعي، كذلك الزمان لا يدركه اللاوعي في ثباته وسكونه أثناء النوم، فالعقل شغال في وعيه تداعيات صور الاشياء من غير تنظيم أدراكي في غياب الادراك الزماني اللاواعي اثناء النوم، كما أن العقل شغال أيضا غير مفارق ذهن الانسان في حالتي الوعي واللاوعي، أي أن الزمان المنظم لا يدرك حالة اللاوعي عند الانسان أثناء النوم في الاحلام، ولا يتدخل بها كما هي الحال في تداخله مع وعي الانسان وأدراكه موجودات الطبيعة..

وحالة الوجود اللاوعي أو اللاشعور عند الانسان لا يدركها العقل ولا الزمان في نفس آلية أدراكهما المنظم تجليات وعي الانسان في أدراكه أشياء الطبيعة والوجود الواقعي باليقظة الذي تتطافر به مجتمعة معطيات الحواس، والجهاز العصبي الناقل، وتعبيرات اللغة والفكر والدماغ في أدراك الاشياء وأعطاء تفسيرات لها.

الزمان في حال كونه معطى أدراكيا ثابتا في الذهن، أو كونه ديناميكية شغالة يعتمد عليها العقل ترتبط بالحواس والمعطيات الإدراكية المنقولة الى العقل أو الذهن فهو في كلتا الحالتين يدرك الوعي في تجلياته الفكرية، ولا يدرك الزمان حالة اللاوعي في الحلم عند النائم. والزمان لا يدرك ذاته باختلاف حالتي وعي الانسان او اللاوعي الحلم في محاولته أدراك ذاتيته المغيبة وسط تداعيات مخيلة الذاكرة التي يستلمها اللاشعور في عشوائية من التداعيات وانتقالات خارج الزمان والمكان المدركان في حالة وجود الانسان الطبيعي في اليقظة. أي أن النائم يخرق قوانين الطبيعة في أحلامه من دون وعيه وأرادته.

وفعلا تبقى مقولة فرويد أن اللاوعي لا يحتاج الزمن أو هو متحرر منه صحيحة فالانسان لا يتحرر من سطوة الزمان عليه الا في حالة اللاوعي أو اللاشعور أثناء النوم والاحلام التي تتداخل فيها صور الاشياء بالذهن من غير زمن ينظمها، واللاشعور تنشط فعاليته في غياب وصاية الزمان عليه في الاحلام.

الزمان لا يشغل بفاعلية حدسية مدركة الا مع وعي الانسان المتبادل معه حدسا أو أدراكا أستدلاليا في وعيه الموجودات. بفارق أن الزمان يدرك الانسان كوجود في الطبيعة حاله حال جميع أدراكات الاشياء المحيطة به، لكن الانسان لا يقوى على أدراك الزمان سوى من خلال حدس تجلياته في أدراكه الأشياء المنقولة للعقل عبر معطيات المدركات. كما لا يستطيع الانسان أدراك الزمان في حالة اللاوعي أيضا كما هو في حالة الانسان الحالم في تداخل المكان والقطوعات الزمنية غير المنظمة عنده من دون حضور الزمان المنظم في تحقيقه وعي الانسان بذاته وفي وعيه لمحيطه في غياب لاشعور النائم وتداعيات صور الاشياء عشوائيا بالذهن الحالم.

أن اللاوعي في مفهوم علم النفس هو وعي مغيب الحضور على مستوى تخييب الإدراك العقلي له، واللاوعي مرادف للاشعور، لذا يكون اللاوعي أو اللاشعور الحلم أثناء النوم وجود مفارق للواقع الزمني والمكاني، يلغي الحدود التي يضعها الشعور الافتراضي في تحقيب الزمن تاريخيا الى ماضي وحاضر ومستقبل وفي توقيتاته

الزمنية في التقويم الزمني المعتاد المتواضع عليه في تقسيم اليوم والساعة والفصول وغير ذلك أيضا.

في اللاشعور أو اللاوعي عند النائم لا يدرك الانسان ذاته حقيقة ولا يدرك المحيط من حوله لأنه ثبات لا يمكنه أدراك متغيرات صورية متداعية لا ينتظمها الزمان ولا المكان، بخلاف آلية وعيه الاشياء والطبيعة في حالة اليقظة، عن طريق نقل الزمان الذي يعتبره كانط أدراكا مقولبا ثابتا في العقل وسابق على وجود الاشياء، نقله معطيات المحسوسات، فاللاشعور في ثباته لا يدرك الزمان منتظما توقيتيا أو تحقيقيا تاريخيا، ولا يدرك المكان وجودا منتظما لأنه محكوم بزمان غائب ومتغير ومكان خارق لقوانين الطبيعة في تداخله مع تداعيات صور الاشياء بذهن النائم الحالم، عليه يكون تداخل التحقيق الزمني غير وارد ولا حاصل مع أدراك اللاشعور لصور الاشياء بأشكال مختلفة عنها أثناء النوم بالمقارنة في حضور أدراك الاشياء المادي الواقعي في حضور وتأطير أدراك الاشياء بانتظام زمني وانتظام مكاني معا، وأما يدرك اللاشعور وجود الاشياء وأجترار الذاكرة الصور القصية البعيدة والقريبة في عشوائية ذهنية مكانية حاملة لا يداخلها الزمني في حلم غياب الشعور أثناء النوم.

والانسان في وعيه الادراكي الشعوري الواقعي لذاته، وفي أدراكه وجود الاشياء من حوله في الطبيعة، أما يتم له ذلك من خلال تحقيقه الزمن أدراكيا في وجود الاشياء وفي التوقيتات الزمنية بدءا من الساعة وليس انتهاء بتعاقب الفصول الاربعة. وبذلك تكتسب الاشياء أنظام وجودها الزماني - المكاني في الطبيعة وليس في اللاشعور العشوائي.

أن أي تجزيء توقيتي للزمن أو تحقيق تاريخي له أما هو عمل افتراضي لا واقعي لزمان واحد يعيشه الانسان في وعيه الشعوري وأدراكه وجود الاشياء، ويتعذر على الانسان تجزئة الزمان أو التقسيم أو التحقيق التاريخي، كما يعيشه الانسان فقط في مدركاته الاشياء في الطبيعة وليس في أدراك الزمن (بذاته) أو معرفة الانسان ماهيته. ألزمن لا يدركه الانسان ولا يحس به وإنما يحدسه عقليا فقط في أدراكاته ونتائجه

الاستدلالية في معطيات وادراكات الموجودات من حوله وفي ملازمته الشعور فقط وليس الاشعور.

والزمن واحد في تداعيات صور الموضوعات غير المنتظمة في أستقبال ذهن الانسان وذاكرته في أنظام أدراك الاشياء عقليا. فالزمن ثابت ولا يتغير لافي ثبات الاشياء مكانيا ولا في تغيراتها زمانيا بالنسبة لادراك الانسان للاشياء وليس أدراك الزمان لها. فالزمن لايعي ذاته ولا يعي دوره في تحقيق مهمة العقل أدراك الاشياء. وميزة الزمن الاساسية واللغز المحير للانسان أن الزمن متعالى على العقل وليس العقل متعاليا عليه.

وبالعودة مجددا الى مقولة فرويد، نجد غياب الزمن في اللاوعي أو في الاشعور لا يتم الا في فقدان الانسان شعوره المادي الواقعي بالحياة كذات وموضوع معا، بمعنى أن حلم النائم هو موت مؤجل في الحياة ويعيشه الانسان في لا شعوره به أثناء النوم بفارق بقاء ألعقل والنظام البيولوجي يعمل في الجسم. وفي غياب الزمن التوقيتي او التحقيقي أثناء النوم كما يجري في الاحلام تتوفر إمكانية أن يجد الانسان نفسه كائنا خارقا لقوانين الطبيعة، ويستطيع بكل يسر وسهولة وبغير أرادة مسبقة منه القيام بالخوارق في كسر قوانين الطبيعة في الزمان والمكان الذي نعيشه، والتي يستحيل على الانسان في عالمه الواقعي القيام بأبسطها في وجوده الطبيعي الشعوري..... أن خرق قوانين الطبيعة في الاحلام عند الانسان ممكنة الفعل والتصديق بها من قبل الفرد الواحد صاحب التجربة الحلمية، ولا يشابه هذا خرق قوانين الطبيعة التي يحتازها الانبياء وينسبونها لاشخاص يمتلكون بعضا من المعجزات كما في الاساطير الدينية على الارض، ويتم خرق قوانين الطبيعة عند غالبية الاشخاص زمانيا - مكانيا أثناء الاحلام، وبلا حدود واقعية فارقة تعودوها واستمدوها من وجودهم الارضي الواقعي الذي ينتظمه الشعور والادراك الواقعي الحسي العقلي وتنظيم الزمان.

كما يتحقق للانسان أثناء النوم أن يعيش الزمن في بعد واحد فقط تتداخل فيه الامكنة غير المترابطة ولا المنتظمة، ولا يوجد هناك أكثر من بعد زمني واحد تتداخل فيه صور الامكنة الماضية بالحاضر والمستقبل المتخيل في الاحلام. وأن تقسيم الزمن وتحقيقه

هو من أبتداع ملكة الانسان العقلية والخيالية على السواء في تنظيم ادراكاتنا واساليب حياتنا المتواضع عليها عبر العصور في خضوع الانسان لتحقيق وتوقيتات الزمن التي أبتدعها وأوجدتها ملائمة لتنظيم حياته, ولم يكن الانسان في يوم ما مسيطرا على الزمن في تحقيق رغائبه وأمانيه, بل العكس هو الصحيح تماما فلا يقدر الانسان الفكاه من سطوة الزمن عليه وأستعباده له منذ الولادة وحتى المماتة, فالانسان في تحقيقه الزمن تاريخيا وتنظيم مواقيت التقويم الزمني له يدرك ماذا يفعل, بينما تكون سيطرة الزمان على الانسان عملية لا تعي ذاتها ولا تعي مايفعله الانسان بها ولا تدرك أن الانسان عبد لزمانه وليس سيدا عليه.

كيف يعي الانسان ذاته ؟

الوعي الوجودي بالمعنى الانطولوجي للذات هو وعي مفارق للاشياء في أثبات (انه) الفردية المستقلة وفي أدراكه موضوعه أيضا. فالذات في أدراكها لشيء مغاير تدرك وجودها المتميز عنه وبه هي أولا، وتجعل الموضوع المدرك ذاتيا مدركا من غيره يكتسب وجوده الديناميكي بوعي الآخرين له ثانيا، في غير وجوده المستقل بالطبيعة وجودا بذاته (نومين) الذي يصعب على الوعي الذاتي والعقلي أدراكه.

ولا قيمة لوعي الوجود الذاتي(نومين) في تغييره موجودات العالم الخارجي من حوله وعلاقته بها وهذا ينطبق على اشياء الطبيعة من غير الانسان أكثر ما يعني الانسان بذاته الذي يكون في هذه الحالة سلب وجودي من الصعوبة لا بل من الاستحالة الانطولوجية ان يدرك كوجود فاعل، أن يعيش الانسان كائن بذاته فقط. فالانسان بذاته وجود أفتراضي غير متحقق لا بالوجود الطبيعي ولا بالضرورة الانطولوجية، وأما يكون في مباحث الفلسفة فقط.

أخذ سارتر من كوجيتو ديكارت (نقطة انطلاق الوعي وموضوعه في علاقتهما التي لا تنفك ولا تتوقف عند (الانا افكر) أي ما أسماه الوعي الخالص، لكنها تذهب الى ما يقصده الوعي من اشياء)⁽¹⁾.

كذلك نجد هيدجر تخطي الاثنين ديكارت وسارتر بقوله لا وجود لما يسمى الوعي الخالص، بمعنى أن الانا الذاتية لا تحقق وجودها في حيثية وعلة التفكير المجرد الذي ذهب له ديكارت في الكوجيتو..أنا افكر. الذي هو وجود بذاته مغلق على أدراكه.

أن في أنكار هيدجر ما يسمى الوعي الخالص هو التعبير عن حقيقة وجودية فلسفية لا تقبل الدحض بسهولة، فالوعي الخالص في أدراك العقل وهم وجودي حتى في حال أخذنا مبدأ كوجيتو ديكارت في تحقيقه وجود الذات من خلال تجريد اللغة في التفكير والتعبير والاستدلال في أثبات الوجود.

أن الوعي الخالص الذي طالب به (برنشفيك) وهو فيلسوف مثالي بداية القرن التاسع عشر في محاولته تجديد مثالية كانط النقدية، ذهب الى أهمية حرية العقل في تحقيق وعي الذات بالتفكير المجرد المطلق، في أثبات وعي (اناه) من خلال تجريد الفكر عن وعي الوجود الخارجي في أثبات الوجود الذاتي حسب كوجيتو ديكرت.

الوعي الخالص لا يتحقق من غير وعي الوجود الذي يلازم وعي الذات ل (اناه) الفردية. والا أصبح الوعي الخالص هو وجود بذاته (نومين) بالنسبة لكل وجود افتراضي بذاته أيضا. غير فاعل في الطبيعة وعالم الاشياء بالنسبة للانسان في أن يكون موضوعا مغايرا له يمكن الاستدلال به. والوعي الخالص وجود بذاته يطمح بلوغ الانا العليا المثالية التي أشار لها فرويد ومن قبله أفلاطون وهي مثالية في المطلق محال تحققها في العالم المادي في وجود الاشياء والطبيعة والحياة على الارض.

الوعي الخالص حالة طموح افتراضي مثالي فلسفيا لدى الانسان يمكن توظيفه في عالم المعرفة والقيم والاخلاق لما يتمتع به المصطلح من مثالية بلا حدود حتى في تعييب العقل عمدا عن عالم المعرفة التجريبي أو التحليلي... والوجود بذاته سلب كما في تعبير وجودية سارتر له، فهو يقوم على تعطيل مغاييرته الواجبة الضرورية في تبادله المتخارج مع الاشياء في العالم الخارجي في محاولته تأكيد استقلالية ذاتية لا قيمة حقيقية لها.

ونقلا عن الشاروني: (ان سارتر يعرف الوعي بانه لا يحدث، الا بتمثله شيئا مغايرا عنه، فالوعي يولد موجها الى كائن ليس هو اناه)⁽⁴⁾ ان سارتر هنا يحول كوجيتو ديكرت نحو قصيدة نادى بها أستاذه هوسرل كي يخلص من مثالية لا ترغبها المادية في الوجودية أصلا. والقصيدة عند هوسرل هو توجه الانا نحو هدف معين.

هوسرل أدرك في محاججته لديكرت الذي حصر وعي الوجود الذاتي (اناه) وتحقيقه بالتفكير المجرد في أثباته لوجوده، أما كان وعي أغترابي منعزل على صعيد عدم الاندماج في الكلية المجتمعية كجزء منها فاعل ومتمايز عنها. فتحقق الذات لا يتم من غير التعالق المتخارج بنوع من القصيدة او الغائية مع العالم الخارجي وهو رأي هيدجر

أيضا.وبذلك جعلنا من الوجود بذاته للانسان وهم غير موجود ولا يمكن تحقيقه.في تأكيدهما هيدجر وسارتر الوجود الحقيقي وجود - في - عالم.

الذات لا تدرك وجودها الحقيقي بالتفكير المجرد غير المتخارج مع الوجود الخارجي وعالم الاشياء.

وهذا الفهم من وعي الذات ألزمه هوسرل ومن بعده سارتر وهيدجر، وأجمعوا أن الوعي الذاتي الحقيقي من غير تبيان وتحديد الشيء المفكر به يعتبر لا وعي لوجود حقيقي يحقق الانسان فيه ذاتيته الحقيقية.

فقد نادى سارتر أننا يتوجب علينا مغادرة (انا افكر)، وطلب هوسرل بقصدية كموضوع مفكر به، وأخيرا هيدجر الذي نادى بأن لا وجود لذات من غير ديناميكية فاعلة تمتاز بها. بل واضاف باكتر وضوحا انه لا وجود لذات بلا عالم.

كلمات وحكم فلسفية في الحياة والوجود

- جميع عظماء التاريخ جعلوا التاريخ يباهي بهم, لا أن يتباهوا هم به.
- على أمتداد التاريخ يدفع أصحاب الرأي السديد الذي يتجاوز عصره ضريبة أفكارهم في النيل منهم اجتماعيا بأقذر الوسائل.
- المكان هو وجود ثابت في الزمن في حركته التي يدركها الزمان ثباتا دائما, ولا مكان يمكن ادراكه خارج أدراك الزمان العقلي له.
- الزمان لا يدرك ولا يقاس بغير حدس أستدلالي له في أدراكه الاشياء في الطبيعة في جميع تحولاتها وتغيراتها الكمية والكيفية على السواء.
- مكان الشيء وزمانيته مظهران لحقيقة واحدة هي أدراك وجوده.
- الزمان ثبات مطلق في أدراكه الطبيعة ومكوناتها في جميع تحولاتها المتحركة وغير الثابتة.
- الوعي البشري ووعي تاريخي للزمن, بينما العقل هو وعي أجرائي عملي للزمن.
- اذا كانت نزعة تدمير الآخر سمة سطحية في أخلاقيات المجتمعات الغربية, فهي نزعة متجذرة بامتياز في لا أخلاقيات الشعوب العربية.
- خبث بعض الناس داء لا يجدي البحث له عن دواء.
- من علامات انحطاط الثقافة العراقية أني لم أجد صدى كتاباتي سوى خارج العراق ومدينتي الموصل.
- عندما يبأس الانسان العربي يقوم بمقارنة السيء بالاسوأ لأنه لم يعيش العدالة في حياته ولم يجد النزيه في مجتمعه.
- لا غرابة أن يكون عمر الانسان الغني عشرات أضعاف عمر الفقير زمنيا و(نوعيا).
- دائما يجد الانسان الفقير في الماضي أجمل مافي الحياة, ليتناسى شدة وطأة هموم الحاضر عليه وهروبه منه والفقير باق يورث والانسان زائل يورث الموت.
- عقل يقوده لسان وأذنان هو عقل حيوان ناقص لا عقل انسان.

- الإنسان الذي يحمل أنسانيته في الحياة هو ضمير أخلاقي وليس أخلاقا لا يحكمها ضمير.
- في مدينة يعمّها الجهل والتخلف ولا تتعظ بنكباتها، يبرز مشبهوهون نكرات يرسمون تقرير المستقبل السياسي لها ولأجيالها.
- الرأي الذي لا يدفع ضريبة المعاداة له ليس جديرا بالاحترام والبقاء.
- خروج أمة من التاريخ الانساني يكون في تنحيها التفكير العلمي من حياتها.
- دفعت بصمت حزين ضريبة أفكارها بما هو أشنع من الموت.
- اعتزلت الناس حين وجدت المدينة تغرق أكثر في وحول النفاق والفساد وبيع وشراء الذمم.
- لا أجد أخلاقا تنافسية شريفة في مجالات السياسة والثقافة والمال والتعليم.
- في غياب تحكيم العقل والضمير، تصبح محرمات الارض والسماء ملكا مشاعا مباحا للجميع.
- يبقى الإنسان يعيش في دواخله اللاشعورية عصورا أسطورية ميثولوجية تمنحه الاطمئنان الذي سحقه تشييء الحياة الحديثة، ويبقى الإنسان الروحي لا يعرف معنى الحياة الا في هروبه من رتابتها الاستهلاكية في عمره القصير.
- يقول ياسبرز (انني لا أتحول الى موضوع أمامي أنا نفسي) ونقول الإنسان وعي ذاتي ووعي موضوعي تتبادل الأنا أدراكهما، أي الإنسان ذات وموضوع بالنسبة لمدركه الأنا، وموضوعا لمدركه هو.
- الفلسفة في جوهرها الحقيقي هي تساؤلات نقدية متعاقبة على مر العصور، وليس بمستطاعها إعطاء أجوبة قاطعة في معنى الحياة والوجود.
- جميع مذاهب الفلسفية التي ناهضت العقل والعلم وأنكرتهما، ظلت تعيش في دوران خطاباتها الفلسفية حالة من الضياع والتهيه، في تجريدها السطحي لمعنى الحياة والوجود.

- مرجعية الفلسفتان المادية والمثالية هو العقل، باختلاف ادراكي معرفي جوهري، فالفلسفة المثالية تعتمد العقل في انتاج الفكر للواقع، وما لا يدركه الفكر لا وجود له، بينما تعتمد الفلسفة المادية العقل في انعكاس الوجود المادي للاشياء في الواقع في انتاج الفكر، والوجود سابق على الفكر وليس ناتجا عنه.
- أنحسار المد الفلسفي عن تجديد جوهري في نهاية القرن العشرين وبدايات الواحد والعشرين، بسبب طغيان مباحث اليوتوبيا الفلسفية التي مركزها الاساس الايغال في التجريد الفلسفي في مركزية مباحث اللغة، وأنبثاق نظريات تتناسل عنها تراكمات خطائية في أختراع مباحث فلسفية تقوم على تجريدات لغوية بأسم العقل المعرفي بعيدة جدا عن واقع الحياة المعيش، والانتقال الى واقع مصنوع من الكلمات العاجزة والقاصرة أن تمس حياة الانسان المعاصر وقضاياه الانسانية.
- جميع التيارات المثالية الفلسفية هي ثورة على العقل في اعتماد مركزية العقل، فهل معنى هذا أن الفلسفات المادية تتبنى العقل خارج مدركاته المادية !!! الفلسفات المثالية في معاداتها العقل لا تريد الاعتراف بأن الوسيلة الوحيدة في أدراك الوجود علميا وفلسفيا هو العقل لا غيره، في الوقت الذي تقر به أن كل شيء يتم في داخل العقل.
- أتوقع نهاية القرن 21 سيكون هناك منعطف كبير لم تشهده البشرية على مستوى أنهيار الفكر الديني المتطرف السياسي من حياة وأهتمامات الشعوب، و يكون فيها العودة الى ماركسية أنسانية محسنة ديمقراطية في محاربة الفقر العالمي حتمية تاريخية وضرورية لبقاء الحياة على الارض.
- حاول العديد من الفلاسفة منذ عصر افلاطون والى القرن 21 أن يجعلوا من الفلسفة علما كما في الرياضيات والعلوم الطبيعية وفشلوا في مسعاهم، بما ينذر أن مستقبل الفلسفة سوف لن يكون أفضل من مصير الدين السياسي أمام تقدم العلم المستقبلي في أعجاز لا سابق له.

- المقولة الفلسفية في تأكيد ذاتية الانسان التي رفعها العديد من الفلاسفة خاصة منهم الوجوديين والمثاليين والفيثامينالوجيين لا زمتني طويلا دوغما الأخذ بها، لأنني أجدها مقولة تنطبق على الانسان بما هو ذات وموضوع متداخلين لا يمكننا التفريق الخارجي بينهما في حين يعي الانسان ذاته كموضوع، وأخرى يعي وجوده الموضوعي كذات مدركة لأناه. أما الاشياء في وجودها الطبيعي الخارجي فيمكننا أدراكها بأكثر من بعد واحد كذات ماهوية ومواضيع مدركة.
- كما لا يمكن أختزال الحياة والوجود بالتعبير الفلسفي عنهما، كذلك نجد أستحالة العلوم الطبيعية القيام بالمهمة بنجاح يدحض خطاب الفلسفة تماما.
- أن القول بأن الله خلق الكون من عدم، هو قدرة أعجازية خارقة لقوانين الطبيعة لن تتكرر، وأهميتها في جعل الخالق حياة الانسان قائمة على السببية والضرورة والحتمية ومبدأ المادة لا تفنى ولا تستحدث ولا شيء يخلق من عدم، وبغير هذه القوانين لا تقوم الحياة عند الانسان، ولا تلزم هذه القوانين الله خالق الكون والاشياء والانسان والطبيعة بها. ومن هنا يأتي الاعجاز الالهي متفردا في خرقه قوانين الطبيعة والعلم والكون، بما لا يقدر الانسان القيام بجزء ضئيل جدا من تلك الخوارق واكتفائه بإيمان القلب.
- تخليق العقل للفكر واللغة التي توطره في أدراك الاشياء والتعبير عنها، لا ينتج عنهما خلق وجود مادي مغاير للاشياء، لأن الفكر واللغة هما توصيف للوجود المادي في ظواهره والتعبير عنه وليس خلقه وأيجاده في الطبيعة وعالم الاشياء، كما أن تخليق العقل للاشياء إنما يكون في تغيير ظواهرها وليس في تغيير ماهياتها في وجود جديد..
- أن تعي ذاتيتك بصدق وضمير نظيف، معناه أنك قذفت وجودك في مجهول ومأساة حياتية لا ينهيها سوى الموت.
- بعض الادعاء ممن لا يمتلكون موقفا مبدئيا بالحياة لا يتوانون عن عظة غيرهم بالقيم والمبادئ والوطنية والاخلاق.

- في تأكيد المتصوفة أهمية القلب الايماني المنفصل عن العقل العاجز عندهم في ادراكه الحقيقة, يعبرون عنه أن حدود العقل تتوقف أدراكيا نهائيا, في قفزة المتصوف من الوجود الانساني الأرضي, الى وجوده المتسامي الروحي في محاولة الاتحاد بالمطلق النوراني الالهي وهي تجربة لا يمكن شرحها ولا التأكد منها لدى المتصوف وغير المتصوف. لذا يعتبر المتصوفة أدراك حقيقة التجربة الصوفية باطلا في توسلها العقل, لأن العقل يعجز عن أدراك حقيقة التجربة الصوفية والتعبير عنها باللغة.
- لا يبقى هناك مفاهيم خلف ألغائنا مبدأ الاحتكام الى أحوال, ولا تبقى معلومة فلسفية أو معرفية وأفكار صحيحة في تدمير مرجعيات الاحالة الى بعض الثوابت الافتراضية لأهميتها الوصول الى حقيقة الاشياء, منها ثبات العقل..
- الوعي هو وعي الذات بالآخر, ويبقى الآخر وجودا مغايرا لمدركه.
- كان هوسرل مصيبا جدا في خروجه على وعي الذات في كوجيتو ديكارث (انا افكر.....) قوله أن وعي الذات الخالص لا يتحقق من دون قصدية, وأخذ هيدجر عنه أن الوجود الحقيقي يتحقق (في عالم) من الديناميكية.. ورفض سارتر أن يكون هناك ما يسمى الوعي الخالص المدرك, وتعتيبي فيما ذهب له سارتر..... أن الوعي الخالص أستدلال فلسفي افتراضي وهمي وميتافيزيقي لا تحققه القصدية الهوسلرية, وكفي أن يكون الوعي طبيعيا في أدراكه لموضوعه المادي وليس الخيالي, وبذلك يكون وعيا أدراكيا منتجا كافيا, القصدية هي وعي بهدف مطلوب معرفته.
- أخذ هيجل عن أسبينوزا مبدأ وحدة الوجود بقوله (الله هو الوجود).
- النومين أو الوجود بذاته, هو كل وجود مكتف بذاته, ولا يشترط أن كل وجود بذاته يعي وجوده والمحيط, وأغلب الوجود بذاته هو لا وعي غير قابل للتغيير أو أدراكه يقينا كما في موجودات الطبيعة, والانسان لا يكون وجودا بذاته فقط في أستحالة أدراكية لوجوده الحقيقي الذي لا يتحقق من غير كونه وجودا لذاته في عالم متغير وطبيعة متغيرة. والفلسفة المادية وبعض الفلاسفة ينكرون الوجود بذاته في الطبيعة والانسان, معتبرين الوجود بذاته هو حالة من الوجود الاستدلالي غير حقيقية لا

- ماديا ولا حتى تجريديا وكل ماندركه ظواهر الاشياء فقط التي تمنحنا الوجود في وحدة واحدة من الادراك تجمع الماهية والظواهر.
- الوجود (لذاته) وليس (بذاته) هو شكل الوجود الذي يعي ذاته وجودا متغيرا ويتعامل مع الكلية المجتمعية بجدل وجودي ومعرفي وعلمي متخارج.
 - نظافة الضمير هبة روحانية لا يتمتع بها سوى أنسان يعي مسؤوليته الانسانية في وعي ذاته في أسمى معانيها، ويدرك الحياة في أجمل تجلياتها.
 - الفكر المجرد الأعزل من دون أرادة الانسان في التغيير لا يغيّر الواقع أو الوجود ولا قيمة حقيقية له، والفكر في الوقت الذي يكون فيه مادة ووسيلة التغيير، فهو عاجز عن التغيير من دون واسطة ملازمة له هي أرادة الانسان.
 - الفلسفة عند ماركس ليس فهم الحياة فقط وأما وجوب تغييرها نحو الافضل، بخلافه يذهب براتراندرسل، أن الفلسفة نظام منطقي مفاهيمي في تفسير الحياة ومعرفتها وليس من مهام الفلسفة تغيير الحياة وتبديلها.
 - يعتبر ميلوبونتي أنه لا فكر خارج الكلمات أو العالم، ويتجاهل أن الفكر موجود في صمت اللغة وفي عالم الخيال في التعبير عن الجمال في الفن الذي لا يحتاج الكلمات.
 - في مجتمع بلا ضمير ومنافق كاذب لا يضمن الانسان حقوقه وصيانة كرامته.
 - أرادت فلسفة اللغة التفكيكية عند دريدا أذخال مباحث الفلسفة في تجريد سفسطائي غير هادف يتواري فيه الانسان كوجود أثّر في مباحث الفلسفة الى هامش في النص تتقاذفه مدارات اللغة بلا معنى ولا هدف.
 - يقول برجسون (هناك في الصيرورة أكثر مما هناك في الوجود) ونقول أن الوجود بأكمله صيرورة دائمية مستمرة، وما هو غير صيرورة وجودية يصبح في حقيقته لا وجودا يمكن التحقق من وجوده. والوجود من غير صيرورة دائمية هو في طريقه أن يصبح عدما لا يمكن أدراكه.

- عندما أدخل جاك دريدا الهدم والتدمير على فلسفة اللغة التفكيكية، يكون أدخل مباحث اللسانيات الفلسفية اللغوية في غرفة أنعاش مركزة قصيرة الأمد من عمر الفلسفة التاريخي.
- بداية نهضة أي مجتمع متخلف يكون في ربط التعليم بجميع مراحل في خدمة التفكير العلمي والاقتصاد أولاً، وتطوير الحياة الاجتماعية والسياسية تأتي لاحقاً كنتاج عرضي حتمي لمنجزات العلم والاقتصاد.
- الدين قيمة حقيقية مطلقة مثل الاخلاق والجمال.. ولفهم مطلق الحقيقة الدينية او الجمالية او الاخلاقية، علينا تجربة التعالي عليها بقدرة العقل الذي يعجز ويتوقف عند حدوده الإدراكية والمنطقية التي لا تتحدد بالفهم العام بل بمنطق التسليم بالدين أياماً قلبياً لدى الفرد.
- ليس الفرق بين المثقف العربي ونظيره الاجنبي، أعتياش المثقف العربي على الثقافة الاجنبية وحسب، وإنما المثقف العربي غير متطابق بأمانة مع ضميره في كيفية تعامله مع ثلاثة أوساط تحكم وجوده.....هي السلطة أولاً، والمجتمع ثانياً، والوسط الثقافي الموبوء الذي ينتسب له ثالثاً. وهذه الاثني الثالث متحرر منها مثقفي الغرب عن أوطانهم في أملاكهم الحرية والديمقراطية الحققة. وهذه العلائقية الاشكالية الثلاث تشير الى خلل في المثقف وليس في الضد المناوئ له، فالمثقف الذي يجد في نفسه التعالي على السلطة والمجتمع والوسط الثقافي، عليه قلب المعادلة ويبدأ بأصلاح نفسه والوسط الثقافي الموبوء الذي ينتمي له، بعدها يصبح له الحق أن يقوم بأصلاح المجتمع وتقويم السلطة السياسية الغاشمة.
- الاحلام نوع من مماثلة الاسطورة الجماعية التي مارسها الانسان قديماً في ميثالوجيا السحر وطقوس الاديان الوثنية التي يتم بها خرق قوانين الطبيعة في الزمان والمكان خرافياً وليس علمياً حقيقياً. وانتقلت الاسطورة في ملازمتها الانسان في غيبات الاحلام لاشعوريا أثناء النوم بفرق أن الاساطير تتوَسَّل الالهة وأحلام الانسان متحررة منها.

- الاحلام نوع من الاساطير التي يتندعها اللاشعور في خرقه قوانين الطبيعة أثناء النوم ولا تنفع الانسان أكثر من تفريغ أمانيه المحروم منها في حياته، وتترائى له في الاحلام تعويضا كاذبا لها.
- المكان هو الوجود في الزمن ولا مكان لوجود خارج الزمن.
- مكان الشيء وزمانيته مظهران لحقيقة واحدة هي أدراك وجوده.
- الفكر لا ينوب عن العقل في التفكير وأدراك الوجود، بل هو وسيلته اللغوية في التعبير عن الأشياء بعد تخليق العقل لها.
- الوعي عقل تجريدي مفكر، والعقل وعي معرفي تطبيقي واقعي يغير.
- أدراك وجود الشيء مكانا يتم في قياس زمانيته، ولا أستقلالية لموجود مكانا لا يقاس أدراكه بغير الزمن. وأدراك الأشياء زمانيا يتجاوز ادراك الحواس لها.
- حركة الشيء هي مقياس زمانيته في أدراكه وليس في تبديل وجوده مكانا.
- الانسان يفكر عقليا ولغويا وهو صامت يتخيل ماضيه وحاضره ومستقبله، وهذا غير متاح للحيوان مطلقا. بمعنى أن الانسان يعي زمنه بخلاف الحيوان.
- لغة الخيال هي قسمة مشتركة بين الفلسفة والشعر، باختلاف أن لغة الفلسفة تخضع لسطوة العقل المنطقي في لجم الخيال أن يكون تهويميا، بينما الشعر يعيش ويخضع لمرجعية تنظيم اللغة وتنظيم خيال اللاشعور جماليا فنيا أيضا. بعد برودة عاطفة الشعر وبرودة تهويم اللاشعور العقلي في تدوين النص الإبداعي.
- اللغة قرينة الخيال أكثر من أنها قرينة الواقع، فالخيال محاورة ذهنية عقلية داخل الذات، أكثر منها تعبيرا عن وجود الأشياء قبل الاحساس والتفكير بها موضوعات مادية.
- الامجاد الزائفة الكاذبة بالحياة تستقي جذورها دوما من مستنقع الرذيلة، وأدامة دورة حياتها مستمدة من أخلاق الحثالة الاجتماعية.
- نفاق القطيع الضال لا يغير حقائق الأشياء في الحياة.

- أنعزالية تختارها بأرادتك تحفظ لك نقاء الضمير، أفضل الف مرة أن يحتويك نفاق القطيع المصّلل الضال.
- الاحاد قلق وجودي لا يغيّر حاجة الانسان الى التدنّين بمعناه الروحي الاصيل، ويدخل الانسان في خواء عدمي يزيد من قلق لا مخرج منه.
- الصمت لغة حوار العقل مع ذاته داخليا، وتفكير الصمت ذهنيا بدون لغة تعبير عن الموجودات والاشياء التي يتم أدراكها تخيليا فقط، والصمت تفكير لا يلغي دور العقل في تنظيم وضبط الخيال، كي لا يكون التعبير عنه هلوسة وهذات أصوات بلا معنى.
- اذا كان الله وجودا متعاليا على الادراك والفهم الانساني المحدود، لذا لا يمكن للانسان أدراك الله اللامتناهي وغير المحدود لا بصفاته ولا بجوهره ولا ماهيته كوجود بذاته، ولا زمان ولا مكان يحده، الا بملكة الخيال الايماني الانساني فقط، كما أن المحدود العقلي في الانسان يعجز عن أدراك غير المحدود اللانهائي المقدس لا بالصفات ولا بالوجود ولا بالماهية. ولا يشترط هنا الخيال على صواب في التفكير لأن مرجعية العقل في الاحتكام لها غائبة في حضور مرجعية القلب.
- الانسان كينونة وجودية تمتلك وجودها الظاهراتي والعقلي وماهيتها التي هي مجموع صفاتها وكيفياتها كإنسان، تجعل منه هوية جوهرية ماهوية مستقلة. وفي هذه الخاصة يتأكد أستحالة الاتحاد غير القابل للتسوية بين الوجود في ذاته، والوجود من أجل ذاته، أي بين الخالق الالهي والمخلوق الانساني كما تدّعيه الصوفية في تغاير (كيفيتين) أحدهما روحانية لا يدركها الانسان هي الخالق، والآخرى مادية تتمايز ذاتيا عن غيرها بقوانين الطبيعة زمكانيا وهي الانسان، ولا تلتقي كيفية الانسان المادية الا مع كيفيات مادية تتجانس معها في كل أو بعض الصفات والماهيات.
- كل متفرد متعال موجود فوق الزمان والمكان هو خارق لقوانين الطبيعة بما لا يستطيع العقل الانساني أدراكه، لذا فهو غير موجود انطولوجيا بالنسبة لغيره المتناقض مع وجوده ماهويا (الانسان)، وهكذا يستطيع الانسان أدراك وجود الخالق

- في ذاته إيماناً فقط وأدراكه وجدانياً في غيره من الموجودات التي تعقل أو لا تعقل ذاتها في الطبيعة.
- الصمت لغة حوارية داخلية في الذهن العقلي المفكر فقط، وصمت الحيوان (عدما) غير متعين في الذهن والتفكير، يغيب عنده و عنه التعبير مكتوباً أو شفاهياً كلاماً أو جمالياً ممثلاً في لوحة فنية وفي جميع أنواع التشكيل الفني التي تكون اللغة فيها في حالة كمون يستنطقها المتلقي المشاهد ولا تحتاج تعبير اللغة الصوتي أو الكتابة.
 - عبقرية اللغة سابقة على الفكر رغم أن إنتاجية العقل للفكر سابق على إنتاجية العقل للغة الصورية للموجودات المدركة، وفي حالة الصمت تكون اللغة هي الفكر، والفكر واللغة داخل الذات هما حوار غير معلن لشيء واحد، ويفترقان (اللغة والفكر) عن الخيال العقلي، والتمايز الدلالي بينها أيضاً، متى ما أصبحت الفكرة واقعا مادياً معبراً عنه لغوياً يدركه الآخرون.
 - تضليل اللغة لافكارنا لا تتم معالجته في تفكيك لغة التعبير عنه بل في محاولة السيطرة على وعينا في سلامة لغتنا التي هي نتاج الوعي وليس العكس، فالوعي يستمد وصايته على اللغة من العقل.
 - كل عمل شاق جاد يقود الى نتيجة لا تزول بسهولة، وكل عمل ساذج ينتهي في ولادته قبل وفاته بحتمية زوال وجوده الطارئ التافه من الحياة.
 - أجد أن الثقافة الحقيقية ليس في مهادنة ترسيخ المخطوء في الحياة على أنه من حقائق الأمور المفروضة الواجب الاستسلام والانصياع لزيغها، بل في الاصطراع الحتمي معها وفي الأصرار على تغييرها.
 - أسمى قيمة يحققها الإنسان في الحياة حين يتطابق مع ضميره في مناصرة الحق وقيم الفضيلة والخير ويترك أثراً في نفوس و سلوك الآخرين.
 - خسارة لا يمكن تعويضها أن يبيع الإنسان ضميره في وقت لا يمتلك غيره رصيдаً متبقياً من أجله يعيش الحياة...

- من لا يستحقون صداقتك في نظافة الضمير و قيمك الانسانية, غير مأسوف عليهم أخرجهم من حياتك وتطويعهم في غياهب النسيان, فهم خلقوا لأناس مثلهم وليس لأناس مثلك.
- ليس من الحكمة أن يظهر المثقف بمظهر الحريص على اصلاح مجتمعه وهو الاول بمراجعة نفسه واصلاح عيوبه. مع الاسف كلنا في مجتمعاتنا العربية الاسلامية نعيش هذه الازدواجية التي أحتقرها العالم في تقدمه ونحن حريصون على عدم أضاعتها في تجذير تخلفنا أكثر. وفي هذا المعنى البليغ الذي خانتني اللغة التعبير عنه جيدا يقول برناردشو: أن أعظم المصلحين في التاريخ هم الذين بدأوا بانفسهم.
- لا تطلب حاجتك من لئيم فهو لا يليبها لك, ولا تستطيع أسترجاع كرامتك منه.
- اذا أردت مصادرة العقل عن التفكير المنتج فيكون مجاله الدخول في مجاهل الميتافيزيقا, واللاهوت الديني تحديدا.
- الانسان ذات وموضوع يتبادلان الادراك بينهما بالتناوب. فالانسان يدرك الموضوع في وعيه العقلي أو الخيالي. والانسان يدرك ذاته بذاته عقليا أيضا. والموضوع لا يشترط أن يدرك ذاته الا بشرط علاقته بمن يدركه وهو الانسان, اذا كان وعي الذات ووعي الموضوع من نفس النوع. بمعنى أن يدرك الانسان غيره من البشر لا غيره من الكائنات في الطبيعة والعالم الخارجي. فهنا لا يكون الادراك بين الذات والموضوع متبادلا, بمعنى أن الانسان في هذه الحالة يدرك موضوعه, لكن موضوعه لا يدرك الانسان ولا وعيه به كموضوع.
- في تحول اللاهوت او الفكر الديني الى ايدولوجيا دينية سياسية, ذلك يجعل من الايمان الديني متعذرا أخذه من رجال الدين والفقهاء فالايمان بالله لم يعد اليوم بحاجة الى وسيط قام به الانبياء على مر التاريخ والعصور وانتهى دورهم.
- الوجود الذي يعقبه عدم لا يسبقه عدم ولا يأتي شيء من عدم, والا كان ليس موجودا. بمعنى لا يمكن خلق شيء من لا شيء, وأن المادة لا تفنى ولا تستحدث

نفسها ماديا عقليا تجريبيا، وأما يمكن أن تستحدث النفس أيانيا روحيا فقط في خرق قوانين الطبيعة ومفهومي الزمان والمكان.

- خطأ الاعتقاد أمكانية الاتحاد الصوفي أو الذوبان في الذات الالهية في الاديان تقوم على امكانية اتحاد (كيفيتين) مختلفتين في هوية مؤقتة واحدة أثناء المرور بالتجربة الصوفية والعودة كلا منهما الى كيفيته المتميزة عن الآخر بعد انتهاء المرور بالتجربة التصوفية، فهذا يستحيل ماديا وروحيا أيضا.
- الفهم الاسينوزي لمذهب وحدة الوجود في أبسط عبارة له أن الله هو الطبيعة في كل شيء، وبالعكس أن الطبيعة في تنوعها وظواهرها وقوانينها هي الله. وهو تعبير لا يمكن التسليم به ما لم يتم الغاء وجود أحدهما من أجل إثبات وجود الآخر. فهما (الله والانسان) كيفيتان مختلفتان طبيعة وجوهر، وأفترض اتحادهما يستلزم عدم أدراك واحدا منهما على حساب تغييب وجود الآخر. والخالق والانسان ليسا متعالقين بماهية ولا صفات يمنعنا الفصل بينهما.
- فكرة وحدة الوجود في المسيحية مرتبطة ارتباطا وثيقا في اللاهوت الديني في ولادة المسيح ومعجزاته في الكلام طفلا رضيعا وقيامته كخوارق فوق طبيعية ربانية، أكثر من ارتباط الصوفية المسيحية بالاشراق التصوفي في أن يحقق الانسان حلمه أن يكون جزءا مؤقتا من الذات الالهية في سعيه وسلوكه مدارج العرفان والحال غير الطبيعي الخارق لنواميس الطبيعة، كما في الصوفية الاسلامية والبوذية والهندوسية.
- لا بديل لنا عن السعي تحقيق مجتمع تسوده ثقافة الضمير النظيف، لنتجنب السقوط في لا معنى الحياة، وجحيمها الارضي، فمباديء التقدم الحضاري نخبوية دائما تسعى تعميمها على المجموع، والنخبة مستهدفة من السلطة والمجتمع ولا فرق بين قساوة وغباوة الطرفين في أستهداف الفكر التقدمي وحامله.
- صيرورة الوجود زمن مدرك، ولا قيمة لوجود مكاني لا يدركه زمان.
- الثبات في حقيقته متحرك في صيرورة لا تتوقف يدركه زمن يلزمه.

- افلاس الفلسفة يكون في تغييبها الانسان بما هو أنسان في قضاياها وهومنتج الفلسفة وليس ناتجها.
- أمتاز الفيلسوف الانكليزي الشهير براتراند رسل بكثرة تغيير افكاره الفلسفية، عليه يمكننا القول أن لا يقينيات ولا حقائق فلسفية ثابتة قاطعة، وأما توجد على الدوام افكار فلسفية متغيرة متطورة.
- كل فكر خلاق يصنع الحياة هو حقيقة تفرض نفسها علينا الأخذ بها رغم شدة المعارضين لها.
- لا شيء يعيننا في تغيير أفكارنا الخاطئة نحو الافضل بالحياة، وأن نغرق في مجرى الحياة الدافق المتغير، أفضل لنا من النجاة بالتفرج على جريانها وتغيراتها أمامنا باستمرار.
- بالافكار المنتجة صنع الحياة، وليس بالكلمات فقط نعيش الحياة. ويعتبر جون ديوي الافكار هي أدوات من أجل العمل، أي من أجل بناء الحياة لا تفسيرها فقط. فالحياة لا تحتاج من يصفها بل تحتاج من ينشؤها ويبنيها.
- ميزة الماركسية الملازمة لها لحد الان، بخلاف الفلسفات ماقبلها وما بعدها، انها تفسر حياة الانسان وقوانين الطبيعة بما يعطي الانسان وجودا ماديا ونفسيا متوازنا، وفهما حيويا علميا تاريخيا لا يدحضه توالي العصور بل تبرهن صلاحيته مسيرة العلم ومشاكل الانسان العويصة في ازالة الفقر من العالم وتخفيف مأساة الانسان بالحياة القصيرة الفانية.
- فرق الفلسفة عن العلم وتأخرها الدائم عنه، أن كثيرا ما تكون مباحث الفلسفة تجريدية أمام حقائق العلم التجريبية المتسارعة باستمرارها يعطي العلم حضوره الدائم بالحياة وغياب الفلسفة عنها.
- على قدر أبتلاء الانسان، يعيش تعاسته بالحياة، في محاولته إيجاد حقه الضائع في الارض قبل السماء

ميتافيزيقا الموت في الفكر الفلسفي الغربي

يُبين الجدل الدائر عن الخلود موجّه بأسره ضد علم اللاهوت الطبيعي، وعمد (يومبو ناتنزي) أن يسخر من اللاهوت وأراد أن يدافع عن الارثوذكسية ضد الافلاطونيين من خلال أظهر أن النفس بطبيعتها فانية، فالديانة الارثوذكوسية وحدها تضم الحقيقة، أي بعث الجسد من خلال العناية والخلص الفائقين للطبيعة.

وفي دفاعه عن الموقف الارسطي لم يكن موفقا، في تأكيده أن النفس تتحد على الصعيد الفردي مع الجسد في وجوده، وقد أذهله السؤال عن السبب في أن العقل ليس عضواً يسكن اليه. ومما له أهمية اذا كان قبوله الرد المسيحي على الموت أملت عليه النفعية والخوف من الاضطهاد، أو أنه كان يؤمن فعلا بذلك؟!

التفلسف الافلاطوني يعني على نحو ما رأينا تدريبا على الموت، والموت هو لحظة التحقق العظمى التي تنفصل فيها النفس عن الجسد. فانه كان يعني لمونتاني أن نتعلم كيف نقبل الموت بأعتباره الفناء النهائي للشخصية الانسانية⁽¹⁾.

ومونتاني رغم كونه مسيحيا بالاسم فحسب أذ أن سخرته من القس لا حدود لها، الا انه يعارض الالحاد بشدة، وغالبا ما كان يوحد بين الله والطبيعة والقدر.

وبمجيء جيوردانو برونو الذي يندفع في فهم الدين والحياة والموت والروح من منظار (كوني Cosmology) فبعد ما جعل كوبرنيكوس الشمس مركز الكون، أو بالاحرى مركز المنظومة الشمسية فقط، أطاح برونو بهذا المجد لكوبرنيكوس قائلا أن الشمس مركز الكون وهي مجرد جرم صغير و(نجم) من نجوم وشموس أخرى.... ويبدو أن الكنيسة التي مررت على مضض لكوبرنيكوس وغاليلو مركزية الشمس، الا أنها لم تقوّت تطاول برونو على الشمس ذاتها وأعتبارها جرما صغيرا، يظن انه ليس هناك من

(1) جاك شيرون /الموت في الفكر الفلسفي الغربي/سلسلة عالم المعرفة /ترجمة امام عبد الفتاح امام بتصريف، ص111.

الكواكب أكثر مما نعرف بالفعل يشبه في غروره ذلك الذي يعتقد أنه ليست هناك طيور أخرى تحلق في الهواء غير تلك التي يراها من نافذة صغيرة⁽¹⁾.

بل أن برونو يعني متجاوزاً هذا قوله: (ان من يعتقد أن في الفضاء اللامتناهي وفي العوالم التي لاحصر لها، والتي من المؤكد أن معظمها يتمتع بحظ افضل من حظنا، ولا يوجد في الاجرام الا الضوء الذي نراه، هو شخص أحمق تماماً، أنه لمن السخف أن نفترض أنه لاتوجد كائنات حية ولا عقول أخرى أو حواس أخرى غير تلك المعروفة لنا)⁽²⁾.

أن هذا السبق والتوقع الذي يرقى إلى مرتبة النبوة يبدو أكثر قدرة على التأثير من حيث أنه قيل قبل اختراع التلسكوب، وفي وقت لم يكن فيه عدد النجوم التي يمكن رؤيتها بالعين المجردة يتجاوز (1500) نجماً.

يحتل (اسبينوزا) مكانة مرموقة بين فلاسفة القرن السابع عشر العظام وكان بدوره ينشد الخلاص في طريق يتعارض فيه مع كل من (باسكال) ومع التراث المسيحي اللاهوتي بصورة عامة، وهو نموذج الفيلسوف الذي دعا وطبّق على نفسه عدم الاكتراث للموت واللامبالاة. وبهذا الصدد يقول أن الانسان يعيش في هدي العقل، ولا يقوده الخوف، وانما يرغب بصورة مباشرة فيما هو خير، وبتعبير آخر، يكافح من أجل التحرك والحياة، والحفاظ على وجوده على أساس من السعي الحق، ولذلك فان مثل هذا الانسان لايفكر في شيء أقل مما يفكر بالموت، وحكمته تأمل الحياة⁽³⁾.

واسبينوزا لايقصد بعدم التفكير والاكتراث للموت، أن تتناوب العقل السليم الذي تتقاذفه الهواجس من الموت والرعب في ما يشل مقدرة الانسان من توظيف سلامة عقله في معرفة الموت، وقرن سلامة العقل بالحكمة والحرية في التفكير.

(1) الكون اللامتناهي ص169.

(2) نفس المصدر السابق ص211.

(3) كتاب الاخلاق لاسبينوزا، ترجمة الويز، 1951.

يقول ولفسون (ان تصور اسبينوزا لخلود النفس يمكن أن ينظر اليه مرتبطا بالتصورات الاخرى للحياة الآخرة، باعتبارها أما تأكيداً للخلود أو نفياً له، غير أنه بقدر نكرانه أ استمرار وجود النفس بعد الموت بكاملها، وبقدر ما ينكر أماكن فناء النفس تماماً فإنه يظل تأكيده للخلود)⁽¹⁾.

يصف براتراندرسل الفيلسوف (لينتز) بأنه واحد من أعظم العقول في كل العصور، الذي يقول ما من كائن حي يفنى تماماً، هناك تحولات فحسب، وبذل جهوداً كبيرة في فلسفته لتحقيق مصالحة بين الدين والفلسفة، ويؤكد لينتز التفريق بين الخلط بين غياب طويل عن الوعي، ينبع من تخطيط عظيم في الإدراك، ويعتقد أن الحيوانات العامة لاتولد كلية من خلال الحمل أو التوالد، وبالتالي فإنها لاتعود وتفنى كلية في ما نسميه بالموت، ذلك أن العقول أن مالا ياتي إلى الوجود من خلال الوسائل الطبيعية، ينبغي أن لا يصل إلى نهايته في مجرى الطبيعة⁽²⁾. ويختتم أنه من الضروري أن نربط بين الوعي الاخلاقي وبين اصحاب الميتافيزيقيا، أي أن على المرء أن يعتبر الرب لا المبدأ هو المسبب لكل الجواهر وجميع الموجودات.

اشتغالات علم الميتافيزيقيا، أي ما وراء الطبيعة، هي عن الخالق (الله)، الاساطير والميثولوجيا، نشأة الاديان وطقوسها، والنصوص المقدسة، كما تبحث الميتافيزيقيا في مسائل النفس والروح والخلود والفناء، ومن اشتغالاتها البحثية أيضاً الزمان والمكان، وما يتصل بهذه العناوين المذكورة من مديات استقصائية فلسفية، دينية، اجتماعية، واعتبرت الميتافيزيقيا عبر العصور فكراً خصبا بل وشديد الخصوبة، ينافس الفلسفة وأحياناً يحتويها، فالفلسفة على تعبير المفكر محمد الشيخ هي ميتافيزيقيا بعينها وكانت تسمى ملكة العلوم، وقد ردد شوبنهاور: الانسان كائن ميتافيزيقي. وأول من فرق بأن الحيوان لا يدرك الموت،

(1) وولفسون، فلسفة اسبينوزا، نيويورك، 1958، ج3، ص322.

(2) جاك شورون، مصدر سابق، ص141.

بخلاف الانسان الذي يعي جيدا حتمية الموت هو فولتير بمقولته: أن الجنس البشري هو الجنس الوحيد الذي يعرف أنه سيموت.

ومعرفة الانسان للموت تعلمها وجاءته عن طريق التجربة، وتعتبر الميثولوجيا الدينية في قتل قابيل لآخيه هابيل، وفرعه واضطرابه ماذا يفعل بجثة أخيه القتل، حتى وجد غرابين يقتتلان حد الموت، فوارى أحدهما (القاتل) الغراب الميت تحت التراب، فقام قابيل في محاولته ستر فعلته النكراء بأن دفن جثة أخيه تحت التراب، كما فعل أحد الغرابين بالآخر.

وتعتبر الميثولوجيا الدينية مقتل هابيل علامة مفصلية فارقة في تاريخ البشرية في معرفة معنى الموت، واستطاع الانسان البدائي اكتشاف حتمية الموت بعد مراحل طويلة قضاها، حينما تجاوز مراحل العقلية البدائية، أي حينما كف الانسان أن يكون بدائيا على حد تعبير جاك شورون.

وقبل أنتقالنا لميتافيزيقيا افلاطون وصولا الى آراء بعض فلاسفة عصر النهضة، نشير الى افكار فلسفية عرضية كمثال العبارة لفيلسوف يوناني مجهول: (الاموات يحكمون الاحياء)، عبارة فلسفية ميتافيزيقية عميقة المعنى والتأويل والاستدلال أخذت بعداً تاريخياً راسخا في فلسفة الميتافيزيقيا، فقد أفاد منها ماركس وآخرين سبقوه، ومن جاؤوا بعده، رددوا في تنظيراته الفلسفية بنفس المعنى: هناك (كم) هائل من أفكار وموروثات الاموات تجثم على صدور الاحياء من البشر.

والعبارة اليونانية (الاموات يحكمون الاحياء) ذات مدلولات فلسفية رغم أقترانها بالمفردة اللغوية، لكن أكتنازها بالمعنى وهي تنطبق اليوم على معظم شعوب الدول النامية، وبوجه التحديد منها شعوب الوطن العربي، في تكبيل الموروث التاريخي والحضاري المتحفى فقط، نهضة الشعوب العربية ومنعها أن تعيش عصرها، بهيمنة الموروث على حركة الحاضر والمستقبل، فيما الاموات يحكمون الاحياء بحق.

وفي نبرة تفاؤلية على غير ما أنهى سقراط حياته، والروائي الامريكي آرنست همنجواي، هو الآخر مات منتحرا رغم مقولته الشهيرة التي كتبها في تصدير روايته

الشهيرة (العجوز والبحر) قائلا: (قد يتحطم الانسان لكنه قط لا يهزم). وفي المعنى ذاته يذكر الروائي المغربي محمد الاشعري على لسان بطل روايته (القوس والفراشة): (كلنا ننهزم أمام الموت، لكن لاشيء أفضع من الهزيمة أمام الحياة).

ويبقى الموت أكبر من كل مصائب الحياة واحزانها وآلامها، فالموت يمثل أوج ذروتها وبداية نهاية للانسان على الاقل وجودا بايولوجيا، ومفهوما ميتافيزيقيا ملغزا يثير التساؤلات الازلية الدائمة.

كتب آرنست كاسبرز يقول: أن العقل وهو على مستوى الميتافيزيقيا لابد له أن يسعى الى أدلة لبقاء الروح بعد الموت، وتسود العلاقة العكسية في بداية الثقافة الانسانية، أن ما يتعين أثباته هنا ليس الخلود وأنها الفناء⁽¹⁾.

كما نعت الشاعر البرتغالي (بيسوا) الميتافيزيقيا أنها امتداد لجنون خفي ليس الا. من جهة اخرى قال اونا فونو: (أننا لا نحيا الا على متناقضات، ومن أجل متناقضات، فليست الحياة الا مأساة وصراعا مستمرا لايعرف الانتصار، بل ولا حتى أمل الانتصار، أنها تناقض ولا شيء سوى التناقض، أن فكرة الموت، تقض مضجع الانسان وتقلق باله، وتكاد تلاحقه في حله وترحاله. حتى أن الضمير ليخفق دوما بتلك القشعريرة الاليمة التي يسببها سر الموت وما قد يجيء بعده⁽²⁾).

ويؤكد ماكس شيلر (1784-1928) وهو فيلسوف ظاهراتي اجتماعي، أخذ عن (هوسرل) منهج الظاهريات وطبقه على مجالات الاخلاق وفلسفة الحضارة، يذهب شيلر أن الانسان يعرف على نحو حدسي أنه يتعين عليه أن يموت، وأن الموت مدركه حتى ولو كان وحيدا في العالم ولم يسبق له قط أن شاهد مخلوقات أو كائنات أخرى عانت الموت وتحولت الى جثة، فالموت حسب شيلر قبلي سابق على أية ملاحظة (حيث أن الموت ليس

(1) نقلا عن جاك شورون، فلسفة الاشكال الرمزية، 1995، ج2، ص37.

(2) د. عبداللطيف الزكري / عالم الفكر، مج41، ع2، 2012، ص307.

أحتضاراً عرضياً بدرجة أو بأخرى يدركه هذا الفرد أو ذاك، وأتما هو جزء لا يتجزأ من الحياة⁽¹⁾.

ويضيف شيلر، الموت ليس جداراً ترتطم به في الظلام، وليس سحقاً للكائن الحي، على يدي قوى خارجية معادية، صحيح أن الموت قد يحدث بتأثير ما، عمل يقوم به الكائن الحي ذاته باستمرار، واختصاراً فأن هناك يقينا حدسيا بالموت، وبقدر ما يتعين علينا أن نعزو لكل حياة شكلاً من اشكال الوعي، ينبغي علينا أن نعزو لها ايضاً ضرباً من اليقين الحدسي، ويتساءل شيلر كيف يمكن أثبات (الخلود)؟ أنه لايمكن أثباته، فأن تكن (خالداً) فهي واقعة سلبية لايمكن اثباتها لانها لا تقبل برهاناً⁽²⁾.

كما نعت هيدجر اصطلاح الميتافيزيقيا بثلاث نعوت قاسية: انه مفهوم سطحي شكلي، وقلق مضطرب مشوش، وغير مستوف المضمون، الذي وضع له، ولا مكترث باشكاله، كما قال ان الميتافيزيقيا علم غامض، وقيل فيها ضداً، انها الوضوح بعينه. كما يعتبر هيدجر القلق هو يكشف عن العدم الذي يحدد أساساً الوجود الانساني، وهو يربط بشكل وثيق الصلة بظاهرة السقوط في (الناسية) الذي هو استسلام الانسان للعالم، والتحلل في الكلية (العام) أي اندماج الفرد بالمجتمع، ونسيان الوجود الحقيقي، وهو بتعبير هيدجر يعني فرار الوجود الانساني من ذاته، ومن امكانية أن يكون المرء ذاته الصحيحة، وما نهرب منه أتما هو الوجود الذاتي الحقيقي الجوهرى. هنا يصوغ هيدجر مفهوم الاغتراب الذاتي، اغتراب الذات (الأنا) عن (أناها) العليا المثلث بالقيم.

ويذهب أبيقور الى أنه ما دامت الروح موجودة، فانها تبطل بالمرض الذي تسببه المعتقدات الدينية من خشية الالهة.

ونشير الى ما ذهب له الرواقيون، عن النار الخلاقة باعتبارها المبدأ الروحي والمادي في آن معاً، وعندهم ان العالم ليس واقعا تحت رحمة (الصدفة) وأتما هو يخضع لقوانين

(1) جاك شورون، مصدر سابق، ص 19.

(2) نفس المصدر السابق، ص 20.

كونية، والعناية الالهية التي تحكمه سامية في مكانتها، وفي هذه الضرب من وحدة الوجود، نجد موقفا وسطا بين النزعة التشبيهية المنتمية الى الديانة الشعبية، والنزعة الالحادية الابيقورية، أن النفس البشرية ذات طبيعة مادية، وهي تنشأ مع الجسد، وأن كانت مادتها أكثر نقاءا أو أكثر نبلا، انها جزء من الروح الالهي التي صدرت عنه في نهاية العالم.

ويتساءل سنكا (4 ق.م - 65م) أليس بمقدوري أن أبحث عن بدايات الاشياء كافة، من الذي شكلها، ومن الذي ميّز ما كان ملقى في كتلة مختلطة غير متميزة ؟ اليس باستطاعتي تساؤل من هو مبدع هذا الكون كله؟ أينبغي عليّ أن أكون جاهلا بالمكان الذي أنحدرت منه؟ وإلى أين انطلق من قيد البشرية؟⁽¹⁾.

كتب صلاح سالم: ألهمنا المسيح مفهوما عن دين مجرد يمثل اجابة عن السؤال: كيف تحيا ذاتك؟ وتواجه هذه الذات، تقمع غرائزها، ومطالبها، وليس اجابة السؤال: كيف نعيش العالم مع الآخرين، وكيف نغيّره للفضل، نهضت الكاثوليكية، أي تأسست وتمت في ظل علاقة مراوغة مع المفهوم المسيحي، عن الانسان اذ كان عليها ان تدير موروثا روحانيا، يدعي السمو على الارض، من ناحية، فيما تحيا معضلات الواقع من ناحية اخرى، وقد دفع بها هذان الامران الى تناقض وجودي بين روحانية نظرية، ودينوية عملية، كانت كفته تميل باستمرار ضد الروحانية الصرفة، ولمصلحة الانشغال على قلب الاقطاع الاوربي⁽²⁾.

يبدو لنا ان هذه الاشكالية التي طرحها الاستاذ صلاح سالم هي ذات الاشكالية الازلية التي صاحبت ظهور الديانات السماوية وغير السماوية ولا يمكننا فصل ما هو دينوي، عما هو روحاني آخروي الا في اديان لا سماوية وثنية كما في البوذية مثلا، لكنها كأشكالية قديمة - حديثة هي قائمة في جميع الاديان تقريبا، وفي كل مجالات اشتغاله.

(1) جاك شورون، مصدر سابق ، ص71.

(2) صلاح سالم، مجلة العربي، شباط، 2013، ص23

نيكولا ميكافيلي (149-1527) كان ابن محام في فلورنسا، أهم كتبه (الامير) و (الخطابات)، صاحب القول بعد أعدام المصلح الدومنيكاني (سانفونارولا) حرقا عام (1498) الانبياء غير المسلّحين يخفّون دائما. ويمكننا تعميم العبارة على الكثير من الانبياء والرسل والكهنة في مختلف الديانات. هذا حدا بهاركس ان يقول ان تاريخ البشرية هو تاريخ القوة، ومن المرجّح انها مستمدة عن نيتشه في مقولته عن (السوبرمان) التي بدورها مهدت لظهور النازية والفاشية.

كما يؤكد ميكافيلي أن كل حرب تصبح عادلة عندما تصبح ضرورية، ومنها تحولت فكرة (العدالة) من الجانب الاخلاقي الى الجانب النفعي البراجماتي. وهذا حوّل وجوب ايقاف ما يسميه جون راولز الدول المارقة بالقوة العسكرية، وكان الغزو الامريكي للعراق 3003 تطبيق عملا لاني لافكار راولز.

الدين في نظر وليم جيمس (1842-1910) احد ابرز اقطاب البراجماتية الامريكية: هو مجموعة وجدانيات وافعال وتجارب يعانيتها الافراد في وحدتهم، وكلما ادركوا انهم على علاقة مع شيء يعتبر (الها). والدين يقدم لنا نفسه اولا على انه أمر خطير الشأن لأنه أفترض أننا سنجني من وراء اتباعه خيرا كثيرا، نحتاج اليه في حياتنا، وسنخسر بالاعراض عنه ذلك الخير الحيوي، ويقدم الدين ثانيا على أنه تخيير ملزم ضروري لأن ذلك الخير متوقف عليه⁽¹⁾.

ويضيف وليم جيمس القول بوجود الله، بقطع النظر عن الادلة الخارجية يحتل مكانا طبيعيا في نفوسنا، منسجما مع طبيعة عقولنا كمفكرين، واضاف ينبغي لنا كفلاسفة ومن أجل تحقيق غايتنا من إيجاد نظام أخلاقي موحد، وذلك أن نفترض وجود الله، وأن نتمنى انتصار الدين على الالحاد، كما أن الدين عند جيمس اعتقاد فردي وموقف شخصي لا يقرّه منطق العلم، ولا يدعمه مصدر سماوي.

(1) د. محمد الشيخ، عالم الفكر، الكويت، مج41، ع2، 2012.

وقد أقرّ بعض اللاهوتيين صراحة بالصعوبة التي يمثلها مبدأ البعث، هكذا يحاول جيمس على سبيل المثال التغلب على تلك الصعوبة قوله: من الواضح أن ذلك لايعني أن الجسد المعّين هو جسدي في الوقت الراهن سيستمر الى الابد، فعنصره في الحقيقة لن تدوم سبع سنوات، لكن يعني انه ستكون هناك استمرارية لشخصيتي، وان الله يقدر الشخصية والفردية الانسانيتين⁽¹⁾.

ولكن (جاروسلاف بيليكان) يقول: ان موت الانسان لايمكن فهمه عن موت المسيح، والشكل الذي يمكنه أن يقول كل هذا هو الصليب، والصليب يترك اسئلة عديدة دون أجابة وشطرا من الموت دون رصد.

مع مونتاني ظهر في العالم الغربي ردا على الموت قدّر له أن يكون البديل الاكثر شيوعا في الاعم الغالب للرد المسيحي على الموت، وأن طبيعة الموت كُفّت أن تكون القضية الرئيسية، فالموت أصبح ينظر اليه على نحو ما يبدو للحس العام أي باعتباره فناءا شاملا. والحياة مقدر عليها الموت، ذلك الموت الذي يتهددها في كل لحظة، فما الذي يمكن للمرء أن يفعله ازاء تسلط فكرة الموت عليه، والاثار التي تصيبه بالشلل والمرتبة على الخوف من الموت؟. أن على المرء - حسب مونتاني - أن يتعايش مع هذه الفكرة والطريق لذلك هو الفلسفة هي التي يمكن أن تعلّم الانسان كيف لا يخشى الموت والاحتضار، ويكرر مونتاني نصيحة سنكا، أنه على المرء أن يألف الموت، وعليه أن يبقى نعليه في قدميه طول الوقت، وأن يستعد للرحيل بمجرد اخطاره!! وأن من يتعلم الموت ينسى العبودية، أن الموت المخلص يحررنا من كافة القيود من العبودية، ومن يعرف أن الحرمان من الحياة ليس شرا سيعرف كيف يتمتع بالحياة⁽²⁾.

ونجد في مؤلف مونتاني (مقالات 1580) ما ساهم في تغيير نظرة مونتاني للموت فأخذ يردد (اننا نعتّر صفو الحياة بخشيتنا من الموت، ونعتكر الموت بانشغالنا بالحياة)،

(1) نقلا عن شاخت سكريبن، 1953، ص126.

(2) جاك شورون، مصدر سابق بتصرف، ص107.

ويرى أن من المؤكد الاستعداد للموت خلق من الاضطراب ما يفوق ما خلقه الموت ذاته، وتواجه مونتاني أن الهدف من سعينا الى الموت، الى أنه الى حد قوله أصبح واضحاً أنه نهاية الحياة وليس هدفها. من الجلي أن تعريف مونتاني القائل: أن التفلسف هو أن تتعلم كيف تموت، له معنى مختلف تماماً عن المعنى الذي كانت الفلسفة تعنيه بالنسبة لشيثرون الافلاطوني الذي ينقل عنه مونتاني قوله: بأن التفلسف لا يعد ولا يكون استعداداً للموت.

حقيقة الوجود في ادب سارتر

بنى كل من (سارتر) واكثر منه فعل (بيكيت) صاحب ادب و مسرح اللامعقول ارثا فلسفيا قائما بذاته في محاولتيهما توظيف (الصمت) معطى ادراكيا، في التأمل العميق والغور في مأساة الانسان الوجودية واغترابه المصيري الازلي ... فحاولت الوجودية أن تجعل من الصمت ادراكا متكاملا عقليا (تعجز) اللغة عن التعبير عنه كما في أغتراب اللغة الذي المحنا له في أكثر من مقالة في التجربة الصوفية الاصيله الذي تنعدم فيه اللغة التداولية مجتمعيا.

هذا الصمت الوجودي اليأس (صراخ) مكتوم وعقيم، ملئ بالاثارة والتمرد والرفض واللعنة والقلق وعبث الوجود ولا معنى الحياة، صراخ قهري اضطهادي منكفيء من أنسان مسلوب الارادة، مغيب عن فهم المعنى الحقيقي للحياة أبعد من بابالوجيا تفاهتها اليومية، يركن اليه ويستعيد اطمئنانه ويودع قلقه في الوجود، هذا الصمت صراخ الالم حد التمزق يتحول في شخوص وروايات سارتر وصومويل بيكيت وكامو واوجين اونيسكو الى عبث اغترابي مازوشي او سادي، وأحيانا الى عطالة أنكفائية وجودية تجتر مصيرها بحتمية الموت، تلك الحقيقة الوحيدة في الحياة التي تحزم الوجود الانساني بعشرات من الاسئلة الفاقدة لأي معنى.

هناك نص تمثيلي⁽¹⁾، تحت عنوان مشهد بلا كلام، صمت شخوص المشهد فيه صمت انزلاق دبق طوعي منحدر نحو عتمة الداخل والظلام المطبق يعمن في ايحائية تكريس نوازع اغترابية مفروضة قسرا تعيشها الشخوص متشينة بسلبية اغترابها. تنضح باعدام الوجود وتفريغه من أي معنى ادراكي معقلن لما يعرض أمام المشاهد. مبعثه الحساسية المشلولة التي يتحول كل فعل لديها مهما كان الى لغز محير يضخم سلبية اغترابية الوجود الانساني وتعقيم أرائده أكثر في اللامعنى واللاجدوى...

(1) نقلا عن موريك كرانستون/ سارتر بين الفلسفة والادب ص152.

يقول (موريك كرانستون) في كتابه (سارتر بين الفلسفة والادب) عن مسرحية سارتر (جلسة سرية) أن هناك شئ ينسأه نقاد سارتر أحيانا الا هو أن جميع الشخصوس الروائية والمسرحية ميتة أنها لم تعد كائنات حية حرة، أن حياتها منتهية رغم أنها بلا ماهيات ألا أن لها تاريخ حياة فاذا صغنا كلامنا بطريقة أخرى تمكنا القول أنها بلا مستقبل ولم تعد لها مشاريع بمعنى أن أمكانية خلاصها، لم تعد متاحة لها⁽¹⁾.

وفي كتاب سارتر (نقد العقل الجدلي) عام 1961 يدور موضوعه حول الانسان في الجماهير، في مقابل الانسان في العلاقات الاجتماعية الجمعية بدلا من العلاقات الشخصية. وكان الكتاب بواكير تفكير سارتر التخلي عن أصوله الماركسية التي رافقته مدة ليست قصيرة فقد حاول سارتر في هذا الكتاب أبتداع ماركسية جديدة مشدبة ومنقحة على الطريقة الوجودية فيقول (وهكذا في مجتمع بلا طبقات وبلا دكتاتورية وبلا ثبات سينتهي الادب الى أن يصبح واعيا بنفسه سيفهم الشكل والمضمون والجمهور والموضوع واحد. وأن الحرية الشكلية للكلام والحرية المادية للعمل تكملان بعضها. وأن من الافضل له أن يظهر ذاتية الشخص عندما يحول معظم الحاجات الجمعية والمتبادلة الى وظيفة.. أن ينقل المطلق المحسوس الى المطلق المحسوس وأن نهايته هي أن يستجيب لحرية الناس حتى يمكن أن يحققوا ويقرروا حكم الحرية الانسانية)⁽²⁾.

ثمّة ظاهرة أخرى تذهب لها ادبيات الوجودية في سلبية اغترابها أبعد مدى من لا جدوى اللغة ولا جدوى الصمت وأبعد مدى من التصرف المنفلت لدى أبطالها... أذ يؤكد سارتر مع أربعة نماذج من أبطال رواياته ومسرحياته حقيقة وجودية من غرائب الفلسفة الوجودية التي لا حصر لها، وهي أن فعل التصرف على وفق أرادة أخلاقية انسانية مسبقة أو اختيار مبدئي سياسي أو اجتماعي انما هو محض هراء وسخف وحماقة لا طائل من وراءه... وإيمان الانسان (بمبدأ) اخلاقي أو ايديولوجي ربما يكون الخطأ

(1) نفس المصدر ص93.

(2) نفس المصدر السابق ص190.

بعينه في واقع زائف أنفصامي يتوزعه أختلاف المعلن عنه عن المسكوت. غير حقيقي يعيشه الانسان رغما عنه، ولا يمكن تصحيحه أو التراجع عنه أو تبديل نتائجه المأساوية وكل تصرف يبدو لنا ومقاييسنا الطبيعية (مبدئيا اخلاقيا) أنما ينطوي بداخله على أدامة عقدة الذنب وتأنيب الضمير والندم الذي يلزم صاحبه بعد فوات الاوان وأنتفاء الجدوى في محاولة تصحيح خطأ تجاوزته اللحظة الزمنية كي يصبح ماضيا يصعب سحبه وامكانية تخليصه من فشله القاتل. وأن فعل الارادة الحرة القائم على معطيات عقلانية أخلاقية مبدئية تبدو لنا بديهية مثلى للتطابق النظيف مع الضمير وخدمة أهداف تاريخية انسانية وفردية... أنما تمثل لنا (ظاهر) الامور والجزء الطافي على السطح وهي غيرها التي تعتمل في الاعماق فلا يشترك ما يبدو لنا بسماته الاخلاقية المثالية السامية صحيحا، وأنما في حقيقته قد يكون أنحطاطا لا بل هو الخطأ القاتل بعينه الذي لا يمكن التراجع عنه أو تصحيحه... بأختصار أن ظل الحقيقة في الوجود المعيشي الزائف هو الحقيقة التي نحيها بكل جدية أذ لا بديل غير ذلك، والاصل الحقيقي للوجود لا يدركه الانسان ولا يستطيع أن يعيشه وهو عدم غير معاش ولا مدرك. .

وأمام هذا (المبدأ!!) الوجودي السارتري او الاصح المبدئي الزائف يصبح تصرف أي انسان بدافع (اخلاقي) او (انساني) وهما وخطأ لا يمكن تصحيحه أو التراجع المسبق عنه، يوقع بصاحبه بل يسمه بالخزي بدلا من التصعيد الذاتي المعنوي الاعلائي لوجوده... ولا ينصح سارتر قارئه او مشاهدوه أن يجتنبوا مثل هذه الامور واذا ما فعل ذلك فهل يصبح الركض وراء ظل كل حقيقة هو معنى للحياة ؟ ! وأن كل تعاملنا مع ما نعتبره حقائق هي التي تحدد علاقاتنا بالخطأ والوجود الزائف؟! وماذا ستكون النتيجة ؟!

اذا أعترنا أن شخصيات سارتر ليست واقعية وانما هي أفكار منمّطة فلسفيا وجوديا متشبهة، وهذه هي حقيقة الادب عامة وليس حقيقة الادب التي ينفرد به سارتر دون غيره، فشخص أي عمل ادبي هي ليست حقيقية في وجودها وعلاقتها بالواقع العياني الذي نحياه ونعيشه، ربما يستمد الادباء مما يبدو واقعي حقيقيا في أعمالهم الادبية، لكنما تبقى تلك الشخص غير حقيقية ولا واقعية في الحياة.

عليه نختار التهمة السهلة لندمغ سارتر في مؤلفاته الادبية، أنه المؤلف الاغترابي الناقم مازوشيا في تشيئته العالم بأجمعه ويسخر من حقائقه الزائفة الوهمية، ولا يبدو هذه تهمة غير منصفة تلصق بالاديب الفيلسوف سارتر أمام هذه المفارقات التالية التي سأدرجها:-

1- في قصة (الجدار) يقوم بطل (سارتر) (أبيتا) الجمهوري الاسباني المحكوم بالاعدام مع اثنين آخرين من رفاقه يتم أعدامهما قبله... فتشرق في نفس (أبيتا) وتنبعث من أعماقه رغبة أذكاء البطولة في ذاته وكيانه، وتأكيد شجاعته أمام سجنائه... وفي ساعات أنتظاره تنفيذ حكم الاعدام فيه تسنح له فرصة التهكم والسخرية من سجنائه الفاشيست عندما يطلبون منه أن يدلّهم على مكان أختباء زعيمه في الحزب وزعيم المنظمة التي ينتسب لها (جريس) في مقابل أبقائهم على حياته... فيستجيب لطلبهم بدافع السخرية منهم واذلالهم بلعبته التهكمية الساخرة.. فيخبرهم (كذبا) على أن زعيم المنظمة (جريس) يختبئ الان في إحدى المقابر، ظنا منه أنه على يقين تام أن زعيم المنظمة (جريس) قد أستبدل مخبأه الى آخر غيره وترك المقبرة الى مكان اكثر أماناً... وتأتى المفارقة السارترية المفجعة لـ (أبيتا) عندما يعلمونه انهم قبضوا على (جريس) في نفس المكان الذي ارشدهم عليه في المقبرة، وتم اعدامه ويمنح (أبيتا) اقصى مكافأة على فعلته في الإبقاء على حياته ويخسر حلمه الشخصي وحلم مبادئه التي نذر حياته من اجلها وامنيته كانت ان يستشهد ويموت ببطولة⁽¹⁾.

2- نفس المفارقة المقصودة المرسومة وليست المفارقة الصدفة يتكرر المشهد المأساة مع نموذج ثان في مسرحية سارتر (الاياي القذرة) عندما يكلف الشيوعي الشاب (هوجو) من قبل الحزب الشيوعي في مهمة تصفية (هودرر) جسديا واغتياله، (هودرر) أحد زعماء الحزب الذي باع طموحات العمال ومطالبهم المشروعة

(1) نقلا بتصرف عن نفس المصدر السابق ص 192.

وأمالهم للطبقة البرجوازية الحاكمة في إحدى دول البلقان، وخان المبادئ... وينفذ الشاب المتحمس (هوجو) قرار الحزب بتصفية (هودر) وقتله كخائن للحزب والمبادئ.. ليجد بعد تنفيذه حكم الاعدام بـ (هودر) من قبل الحزب، بأن الذين جاءوا من بعده أملا في تصحيح انحرافات زعيمهم المقتول أقروا بالاجماع بأن خط الحزب الجديد واستراتيجيته القادمة أصبحتا هما نفسيهما (المنهج) الذي كان يتبعه (هودر) قبل تصفيته، التي أراد استكمال المسيرة فيه ضمنا لصالح الحزب وليس خيانة لمبادئه في تحالفه التكتيكي مع البرجوازية، ويخسر الشاب (هوجو) منفذ عملية التصفية الجسدية، رغبته الاكيدة في أذكاء شعلة البطولة النبيلة والمبدئية في نفسه وأمام رفاقه في الحزب ليصبح فيما بعد انسانا محطاً مبدئيا وعقليا وجسديا⁽¹⁾.

3- ويتكرر نفس المصير مع نموذج ثالث في سيناريو فيلم وضعه سارتر بعنوان (الدوامه)⁽²⁾ في اتفاق بعض رفاق الدولة الاشتراكية التي يحكمونها على الاطاحة بزعيمهم (جان) وضرورة ازاحته عن دفة الزعامة والاطاحة به بذريعة عجزه عن تطبيق مبادئ الحزب فلا يقدم على تأمين نפט بلاده ويتردد كثيرا باتخاذ قرار بذلك أمام الحاح أعضاء في الحزب والقواعد الجماهيرية التي تطالبه بتنفيذ هذا المطلب الوطني الملح، وهو يتردد تحسبا من غضب دولة كبرى منوئة لنظامه مجاورة لبلاده... مما يجعل أحد أعز أصدقائه المقربين - بروتوس مع يوليوس قيصر - يقدم بالتعاون مع مجموعة من رفاقه العسكريين من الاطاحة به ... وقتله ليجد هؤلاء الانقلابيون أن ما قاموا بتنفيذه والاقدام عليه كان خطأ استراتيجيا قاتلا يجب أن يدفعوا ثمنه ولم يكتفوا بعدم تأمين النفط وعدم تنفيذ افكارهم وحسب وإنما أستقبلوا سفير تلك الدولة المجاورة الكبرى وأستمروا

(1) نقلا بتصرف عن نفس المصدر السابق.

(2) نفس المصدر السابق.

بحكم البلاد على نفس نهج وتوجه زعيمهم المغدور (جان) الذي كان مبدئيا في انتهاج سياسة الحزب السليمة قبل اغتياله بتهمة خيانة مبادئ الحزب.

4- تتكرر هذه المفارقة العجيبة مع نموذج رابع ايضا لسارتر عندما يحكم على (بنجا) المتهم بالخيانة بالاعدام من قبل محاكمة حزبية مؤلفة من رفاقه، فتقرر لجنة التنظيم الحزبي أعدامه وتصفيته وتعهد الى (لوسين) تنفيذ حكم الحزب بأعدام (بنجا) لكن لوسين يرفض وهو في اللجنة لا يؤمن في تسوية الحسابات الحزبية بوسائل التصفية الجسدية... وانما يؤمن بالتطبيق السلمي لحل الخلافات والمنازعات، فيعفيه مسؤول التنظيم ليقوم هذا الاخير بنفسه بالاقدام على انجاز المهمة ويردي (بنجا) صريحا مضرجا بدمائه... برصاصات من مسدسه... الا أن (بنجا) قبل أن يلفظ انفاسه الاخيرة ردد على مسامع رفاقه أنه برئ وأن أغتياله كان عملا وضيعاً ودينياً... وسرعان ما يتأكد للرفاق صحة أدعاء (بنجا) ببرائته لكن بعد فوات الاوان...

السؤال ماذا أراد (سارتر) أن يوصل للقارئ من خلال (تصنيعه) هذه المفارقات الغرائبية اللامعقولة لا مبدئيا ولا أخلاقيا ولا مجتمعيا!؟

الجواب المباشر أنه ربما أراد سارتر في أعماله هذه الادبية والمسرحية، أدانة أسلوب العمل الثوري في الاحزاب والتنظيمات التي تدير شؤونها بايديولوجيا العماء التنفيذي،(نقذ ثم ناقش) وهذا تحليل وجواب جاهز سريع ربما أراد منه سارتر أدانة النهج الايديولوجي للاحزاب الشيوعية واحزاب العالم الثالث الثورية، بعد انسحابه من الحزب الشيوعي الفرنسي، وهاجم طروحات الماركسية والمادية التاريخية بعداء فكري منهجي فلسفي، ممهدا الطريق امام اقطاب الفلسفة البنيوية الانسحاب من الحزب الشيوعي الفرنسي لعل في مقدمتهم شتراوس و التوسير في مهاجمته غير الموفقة لكتاب رأس المال.

برأينا ربما قد تحمل هذه المفارقة المصادفة اكثر مما تتحمل لكنها صادرة عن فيلسوف ترك أعماله تقريبا بلا نهايات متفق عليها في التفسير، نقول أن سارتر من خلال

مصور نماذجه الاربعة المأساوية التي عرضناها أراد التأكيد على مفارقات وجودية فلسفية هي أن معظم افعال الانسان أن لم يكن أحيانا جميعها التي تبدو لفاعلها ومعايشتها من الآخرين أنها (حقيقية) و(مبدئية) و(انسانية) و(شريفة) ما هي الا قيم فارغة مجوفة وهمية زائفة تحكم حياتنا بظواهرها الكاذبة والمضللة بأسم الواقع الذي يتبدى لنا اننا يجب أن نصنعه في منتهى الكمال الاخلاقي... واذا بنا نكتشف جذوره تستقي من مستنقع الرذيلة... وان تاريخ الانسان بمجمله عبارة عن مجموعة من المصادفات الكاذبة الخادعة التي طمس زيفها التاريخ الحقيقي الذي لم يكتب ولم يطلع عليه الانسان... أراد سارتر أو لم يرد أن ما وصلنا وعلينا فهمه واستيعابه بأن (الحقيقة) ليس ما يفعله الانسان وتخلقه الارادات وتوجده القنوات وليس هو ما يقدم الانسان على تنفيذه بقناعة مثالية في الواقع... وانما الحقيقة هي في ما لم يفعله الانسان ويقدم عليه بل وأضاعه في ارتكابه الحماقة طيلة تاريخه المنصرم الطويل... الحقيقة ان ما يبدو طبيعيا عقلانيا للانسان وهدف نبيل ما هو الا محض خرافة اسطورية ووهم خيالي يمنح الانسان نوعا من التوازن الاقتناعي المصنوع على وفق ما يتمنى هو - أي الانسان - أن يكون عليه الواقع ويرغبه ويتمناه... تأمل هذه العبارات لسارتر: (اذا شككت ان الحوادث المستقبلية للبطل قد تحدث مقدما عن طريق الوراثة او التأثير الاجتماعي أو أية الية اخرى فان مدي يتحول الى جزر ويرتد الي فلا تبقى الا نفس وهي تقرأ وتنابر وقد واجهها كتاب جامد)⁽¹⁾. وان كل ادراكات الانسان الحسية والعقلية في فهم الوجود وفهم العالم تقود الى اغترابية سلبية لان (العدم كامن في قلب الوجود اشبه بالدودة)⁽²⁾، و(الانسان هو الكائن الذي يظهر العدم من خلاله الى العالم)⁽³⁾.

أن مشكلة (سارتر) هي مشكلة (ايكليزياستس) كما يقول كولن ولسن أذ لاشئ يستحق بذل أي مجهود وأنه اذا كانت التجارب الانسانية كلها تتصف بالتفاهة

(1) نفس المصدر السابق.

(2) ما بعد اللامنتمي ، كولن ولسن، ص126

(3) نفس المصدر السابق.

واللاجدوى والرتابة اليومية التكرارية، فليس ذلك راجعا الى خطأ في الاشياء او النظام الطبيعي وانما الى (حماقة) الانسان. وفي مسرحية (النوتة) لسارتر يصل قمة التشاؤم والتلاعب بالمصير الوجودي الانساني فبطل المسرحية قاتل نازي هرب من ضميره المعذب الى (وهم) ذاتي ابتدعه لنفسه وحينما زال وهمه المصطنع انتحر⁽¹⁾.

(1) اللامنتمي، كولن ولسن ص 87.

شذرات فلسفية....

شذرة ١: الفكر واللغة

أختلاف الفكر عن اللغة، هو أن التفكير فعالية ذهنية صامتة داخل العقل، بينما تكون اللغة هي تعبير العقل فكريا عن الاشياء في وجودها المادي الواقعي في العالم الخارجي، واللغة تعبر أيضا عن الوجود الخيالي بالذهن سوريا خياليا كمتعين غير مادي لا يتم أدراكه بلغة الكتابة أو الكلام فقط كما في تعبير اللغة عن الابداع الادبي بكافة اشكاله، بل وكذلك التعبير بلغة الكمون الايحائي التأويلي المختزن في التعبير عن الجمال والفنون وبعض القيم الروحية الخ.

واذا كنا لا نتوفر على أية آلية تباين واختلاف اللغة عن الفكر باعتبارهما تعبيراً واحداً عن وجود الاشياء، داخل وخارج الدماغ، فهذا لا يمنع أسبقية ادراكاتنا الحسية للاشياء بالفكر قبل اللغة في وجودها بالعالم الخارجي، وليس كل ما يدركه الفكر عقليا يتوجب أو يمكن التعبير عنه بالضرورة لغويا، فقد يكفينا ادراك الكثير من الاشياء صموتا فكريا دون حاجتنا اللغة في التعبير عن ادراكاتنا الفكرية العقلية لها.

لكن من المهم أننا لا نفكر بالصور والرموز المجردة في أدراكنا مواضيع لا تعبر لغوي يوطرها في حال رغبة الانسان ذلك، كما لا الفكر ولا اللغة يعبران عن شيء بلا معنى، ولا نتمكن من التعبير بالفكر تجريدا من اللغة في خلو موضوع تفكيرنا من المعنى الصوري في شكل اللغة بعد استكمال الادراك المادي العقلي وتخليقه لها ذاتيا وموضوعيا.. واذا كان الفكر يمثل جوهر ومحتوى الموضوع المدرك فاللغة وعاء الفكر وهي شكله المؤطر لمحتواه.

شذرة 2: هيجل والوجود

يقول هيجل ما معناه، أن كل واقعي هو حقيقي وكل حقيقي هو واقعي..

أراد هيجل بذلك القول أن ما يدركه العقل واقعا يتحتم وجوده بالضرورة الإدراكية له أن يكون موجودا حقيقيا في عالم الأشياء، وهي نظرة ميكانيكية في الإدراك لا تقبل التعميم على أدراك جميع الموجودات في الطبيعة.

كما نجد بارمنيدس قوله (اللاوجود غير موجود) ويقصد به أنه يتعذر علينا تحديد الوجود الحقيقي للأشياء بغير اللاوجود الافتراضي لها. وكلاهما الوجود واللاوجود أما هما حالتين من أدراكنا الأشياء مكانيا - زمنيا، وأدراك مكان الشيء زمانا يلزم بالضرورة أدراكه في وجود مكاني وزماني متغير على الدوام وفي حالة من الصيرورة الدائمة. فيصبح اللاوجود هو وجود مكاني مدرك زمانيا باستمرار الاستدلال المنطقي عليه. بعبارة ثانية أن الفراغ لا يدرك بغير الامتلاء. وبذلك نتمكن أدراك وجود الأشياء ماديا. بمعنى أن الوعي الحقيقي الذاتي هو في وعي الآخر كموضوع في وجوده المادي الواقعي أو في وجوده الخيالي. كما أن الآخر هو وجود مغاير للوعي الذي يدركه في دوام الزمان.

شذرة 3: برجسون والذاكرة

أرجو التركيز معي في عبارات الفيلسوف الفرنسي برجسون الآتية، كي يتم ربطها ربطا توضيحيا نقديا مجديا في تعقينا عليها.

(يرفض برجسون ربط الذاكرة بالدماغ، الدماغ العضو الذي يقدمه الماديون على أنه مركز الذاكرة، ويقول برجسون أنه لو كان للذاكرة محل محدد في الدماغ، اذن لاختفت أجزاء كاملة من الذاكرة في حالة حدوث اصابات معينة بالمخ. ويرى برجسون أن الأهم هو تشبيه الدماغ بالمكتب المكلف بتوصيل الاشارات والرسائل من جهة الى أخرى. ويضيف أن مهمة الدماغ ليست القيام بواجبات الحياة الروحية بالمعنى الدقيق، ومن جهة أخرى يرى برجسون ان الذاكرة ليست ادراكا حسيا وقد ضعف، وانما هي مختلفة اختلافا

التعقيب:

1. ان عدم ربط الذاكرة بالدماغ فسلجيا وظيفيا كما فعل برجسون لا يقول به ولا يقبله، أي طبيب متخصص بالدماغ والجهاز العصبي، ولا يقر به فيلسوف يحترم قيمة العلم، ولم يشر لنا برجسون صاحب جائزة نوبل بالادب من هو المسؤول عن الذاكرة في غياب ربطها بالدماغ؟، وكيف تعمل وماهو فرق واجباتها عن واجبات ووظائف الدماغ؟ وما مصدر الافكار الاستراتيجية التذكيرية في الدماغ غير الذاكرة؟.

2. في تعبير الفيلسوف برجسون الذي لا يقول به شخص عادي يعرف الف باء وظائف الدماغ، يذهب الى استنتاج يتفرد به وحده دون غيره، ان الذاكرة اذا ما كانت مرتبطة بالدماغ، فأن أي تلف يلحق بالدماغ يحو من الذاكرة أجزاء كبيرة منها !!

غريب أن يصدر مثل هذا الاستنتاج الفلسفي من متفلسف لا يقر بارتباط الذاكرة بالدماغ كي لا يكون أي تلف بالدماغ يستتبعه محو اجزاء من الذاكرة والذي لا ينكره عليه عاقل.

ولكي نتجنب خطر محو أجزاء من الذاكرة علينا عدم ربط الذاكرة بعمل الدماغ، وأيضا لايقدم لنا الفيلسوف ولا يعطينا من ترتبط الذاكرة ؟، ولا من نتبعها ونلحقها كي لا تتعرض للخطر ومحو أجزاء منها؟؟هل نربط الذاكرة بعمل القلب فيكون عندنا أي عطل أو مرض يصيب القلب يحو من الذاكرة الكثير، أم نربط الذاكرة بالضمير فيصبح كل صاحب ضمير ميّت بلا ذاكرة، وهكذا في تعدد احتمالات ربط الذاكرة بعضو من الجسم يكون مسؤولا عنها غير

الدماغ. أم نبقي الذاكرة يتيمة بلا أم ولا أب ولا معيل والكل بريء منها كي نضمن سلامتها أكثر

من مهمة سلامة وجود الانسان حيًا؟؟

3. إن وظيفة الدماغ حسب برجسون هي ليست القيام بواجبات الحياة الروحانية بالمعنى الدقيق،

ويريد على افتراض حسن النية بسلامة فكرته بهذه المسألة، أن القضايا الروحانية يعنى ويتحكم

بها ضمير الانسان أو أخلاقه أو نفسيته ووجدانه، وليست هي من واجبات الدماغ في المعنى

الدقيق حسب تعبيره.

وكي نخلص من أحرارات برجسون اللفظية، نقول أن مجمل عواطف ووجدانات

الانسان وعواطفه وميوله النفسية وعلاقة الحب والكراهة، والشر والخير وكذلك العلاقة

الجنسية واشباعها، أما المسؤول عنها ملايين الخلايا التي يتحكم بها الدماغ لا غيره، والقول بأن

مصدر تلك الفعاليات التي مررنا بها هي من خاصية القلب أو اللاشعور والنفس، فهذه

بمقاييس الطب العلمي النفسي والجهاز العصبي غير معمول بتصديقها كمسلمات علمية أكثر

منها تعبيرات لفظية في مسائل هي من اختصاص طب النفس البت يها وليس الفيلسوف. وفي

الاخير هي تتبع وظائف وعمل الدماغ تحديدا ولم يثبت لحد الان علميا براءة الذاكرة من

الدماغ ولا براءة الروحانيات من النفس التي تتبع الدماغ، الذي يمتلك وسائل علمية في إعطاء

أجوبة كل تساؤل بهذا المجال.

شذرة4: الوضعية المنطقية الجديدة

في محاولة اقطاب احياء فلسفة الوضعية المنطقية الجديدة، وهما الفيلسوفان الايطالي كروتشة

والفرنسي برنشفيك بداية القرن التسع عشر، في طروحاتهما الفلسفية النقدية التي خرجت خروجاً تاماً

على افكار كانط في ادعائها محاولة تجديد تلك الافكار، فهما ينكران أن يكون الحس مصدراً موثقاً وأصيلاً

متقدماً على باقي وسائل المعرفة، ولا يقران تقسيم وجود الاشياء فينومين ونومين، اي الظواهر والجواهر،

كما لا يعترفان ايضاً بما يسمى (الوجود في ذاته)، معتبرين الفلسفة هي تحليل لغة العلم فقط، وان

منهج الفلسفة منهج علمي صارم، ويدين برنشفيك في مثاليته النزعة التصويرية التي تذهب الى

ان الحكم على الاشياء يسبق كل انشطة العقل الاخرى، وتعريفه الفلسفة انها(نشاط عقلي يعي نفسه).

شذرة 5: الوعي هو الجحيم

لا يعرف الانسان قيمته الحقيقية الا بمقدار أن يجد وجوده المجتمعي الحقيقي، يضاعف وباستمرار أعداد الناكرين عليه مساهمته نقد وتجديد بعض قيم الحياة نحو الافضل وعرقلة جهوده بل ومعاداته أيضا، بوسائل لم يعد العالم يتعامل بها بما تحمله من تخلف حضاري وانانية وقتل الابداع وأعدام وسائل التغيير بالمجتمع.

الانسان الذي يسعى أن يجد حقيقته في مجتمعه، يرى أنه يعيش تناقضين لا يهضم أحدهما او كلاهما، ويجد أنه يعيش تناقضه المجتمعي من خلال أنه أنسان غير متصالح مع نفسه في إلغاء ضميره وتعاطيه مسaire المخطوء بالحياة التي هي الوسيلة الوحيدة التي تريحه من وجع الرأس وتطمئن زيفه الوجودي في الحياة، ويعمق هذا الاحساس أن ضمير الانسان يصبح على المحك، فأما أن يلغي حساسية وعيه النظيف، وتكون هذه الحساسية المرضية هي التي تقتل ضميره من خلال زيادة وتعميق وعيه المثالي أنه لا يستطيع مجانسة الانحراف وقدره المحتوم بالانسحاق المجتمعي، في سعيه اللامجدي بلوغ حقائق الاشياء وأما يقبل التحدي ويصارع طواحين الهواء..

وبغير هذا التناقض الجدل الذي يعيشه الانسان الموزع الضمير بين الصحيح والخطأ بالحياة، وفي عدم استطاعته تحقيق الاتساق المتصالح مع النفس والمجتمع. وما عليه الا أن يتطابق مع ذاته في نسيان وجوده بأندماجه في الكلية المجتمعية ودخوله رتابة الحياة اليومية التي يستهلكها اشباع الغرائز والحاجات البيولوجية الضرورية في ادامة حياته كيفما اتفق، ويعيش الخلل في ذاته قبل ادراكه الخلل بمجتمعه.

الفلسفة والشعر

مرت بي معلومة على الفيسبوك وجدتها تحتاج وقفة وتعقيبا، المعلومة تذهب الى جمع الفلسفة والشعر معا.. وهذا الربط حاوله فلاسفة كبار لعل أبرزهم مارتن هيدجر الذي حاول دراسة الشاعر الالماني الكبير هولدرين. وقبله الفيلسوف الشاعر فيورباخ حيث صاغ بعضا من أفكاره الفلسفية على شكل شذرات يتعالق بها الشعر، ومثله نيتشة فعل المحاولة ذاتها في كتابه الشهير هكذا تكلم زرادشت ومن المؤكد أنه يوجد غيرهم.

نجد هذا الربط الافتعالي الخاطئ بين الفلسفة والشعر يجري عندنا كسريان المسلمة الصحيحة الجاهزة بدليل أن شعر الزهاوي يصلح نموذجا لهذا الترابط (هكذا بأصل المعلومة). وبأمكنني إضافة خطأ آخر أكبر من عندي فأقول شاعرية المتنبي تدخل في هذا المنحى ونعتنا له الفيلسوف الشاعر، تماشيا وتماهيا مع منحى ربط الشعر بالتفلسف، فالمتنبي يطلق عليه شاعر فيلسوف وهو عين الخطأ في التعبير والمعنى المضموني في تكريس الخطأ المتداول والالتباس الشائع. ومثل ذلك نقول مع أبي العلاء المعري ويشار بن برد، وزهير ابن أبي سلمى، وأبي العتاهية وغيرهم عديدين كانت في ثنايا شعرهم شذرات فلسفية من حكم ومأثور القول، ليس هذا خطأ من أجهاداي، وإنما هو خطأ بالمعيار الفلسفي المتواضع عليه والدارج في تعريف الفلسفة ومجالات اشتغالها، وهو المعيار الفلسفي الذي لا ينطبق لا على المتنبي فيلسوفا، ولا على الزهاوي فيلسوفا، ولا على أي شاعر آخر عرفته عهود البشرية أن يكون الشاعر فيلسوفا بالشعر، وليس بالمنطق الفلسفي الفكري التجريدي فيما يتعلق بمباحث الفلسفة.

وقد عبّر الجاحظ عن ذلك بقوله أنه من اليسير أن تكسب الحكمة من أفواه الفلاسفة والحكماء، لكن أمور الشعر منفصلة عن أمور الفلسفة. وقال أيضا أن الأفكار مطروحة بالطريق والعبرة بمن يجيد التقاطها أو بعضها ويترّ غيره بتناوله لها.

من المعلوم أن مجالات الاشتغال الفلسفي ومباحثه ثلاث هي الوجود او الانطولوجيا، والمعرفة او الابستمولوجيا، والقيم المجردة مثل مواضيع الاخلاق والدين والفنون والادب والجمال، وما يرتبط بها وغيرها وتعرف (الاكسيمولوجيا).

يوجد فرق كبير أن تقول شاعر فيلسوف وتقصد به شاعر حكم واقوال مأثورة، وبين شاعر فيلسوف فلسفته ليس في مجال نظم الشعر وأنها بالدخول في معترك مباحث الفلسفة، مثل فيورباخ ونيتشة وهيدجر، فهؤلاء عالّجوا شذرات فلسفية بالشعر لكنهم كفلاسفة سلكوا المنطق الفلسفي في معالجة مباحثها.

وليس في معالجة بعض مباحث الفلسفة في التعبير عنها شعريا بالشعر كتجنيس أدبي. وخير تدليل على ذلك أن يكون أدونيس شاعرا ومفكرا لا بالشعر، وأنها بأعماله السردية الفلسفية وكتاباته الفكرية القيمة بما يلغي حاجته أن يكون شاعرا مبرزاً مجدداً في الشعر لوحده دونها الفكر، ومع كل ما أنتجه ادونيس من فكر تنظيري فاق به بعض مباحث الفلاسفة الا أنه يبقى شاعرا كبيرا قبل كل شيء، وليس فيلسوفا بالمعنى الاشتغال بمباحث الفلسفة وقضاياها المعروفة، فهو أثبت تفلسفه كمفكر في مؤلفاته سرديا وليس تفلسفه شعريا بأعماله ودواوينه الشعرية، ولم يخلط بين الشعر كتجنيس أدبي والفلسفة كتجنيس منطقي فكري له أسلوبه الخاص في دراسة الوجود، ولم ينسب لنفسه نعت الفيلسوف.

بينما يبقى المتنبي العظيم شاعر حكم واقوال مأثورة في نظم الشعر فقط، كان المتنبي يكتب الشعر الفلسفي ويترك لأبن جني روايته أن يكتب عن فلسفة الشعر عند المتنبي. ولم يدخل المتنبي مجال الفلسفة إطلاقا في المفهوم الفلسفي والمعرفي لا في الفهم القديم للفلسفة كما هي الحال مع فلاسفة العرب المسلمين القدامى الذين جمعوا أولوية الفلسفة على الشعر الذي كانوا ينظمونه ومنهم من كان طبيبا أو عالما في الرياضيات والفلك أو صوفيا حكيما وغيرها لكنهم عرفوا فلاسفة قبل كل شيء كما الحال مع ابن سينا والكندي والفارابي والغزالي والزهرائي وغيرهم، ولم يكن هذا في المعيار الحديث في

تناول قضايا الفلسفة ومواضيعها، باستثناء شعرهم في الحكم المأثورة ومأثور القول وهي شذرات حكم وأقوال في مأثور القول عند العرب ولم يعتبروها فلسفة.

الفلسفة بسيط العبارة نسق فكري منطقي مفاهيمي لغوي معرفي منظم يتوَسَّل المنطق العقلي والفكر الجاف الصارم الذي يستحضر رقابة العقل ورياضة التفكير باستمرار في السيطرة التامة على تنظيم الافكار والمعارف والمفاهيم والخيال واللغة بصرامة شديدة كي لا تخرج اللغة عن تفلسفها كي تدخل مجال نظم وقول الشعر.

والفلسفة تماسك لغوي تراتبي يبدأ بالجزئيات ليصل العام بالاستقراء، أو ينطلق من العام في الوصول الى جزئيات بالاستنباط. هذا التماسك اللغوي المنطقي المعرفي يتوخى الوصول بالمتلقي الى (قناعة) فلسفية وجودية ومعرفية أو قيمية، وهذا ما لا يتوفر عليه الشعر أبداً، من حيث الشعر ليس من مهامه تكريس قنوات فكرية أو حقائق فلسفية في معنى الحياة والوجود والمعركة والقيم، وأما الشعر يسعى تكريس وجدانات عاطفية مجالها النفس الانسانية وما يمور ويعتلج بها من عواطف الحب والفرح والحزن والغبطة والرثاء والفخر والهزاء والوقوف على الاطلال وغيرها من أغراض الشعر قديمها وحديثها، الفلسفة هي تكريس مفاهيم ومعارف وحقائق تخص الوجود من حيث هو مبحث في التناول الفلسفي، الشعر لا ينشد تحقيق مثل ذلك ولا من أهتماماته. الفلسفة ربما تكون علما من العلوم التطبيقية بالحياة كما في الفلسفة الماركسية، أو الفلسفة البراجماتية العملية الواقعية التي تبدأ ببسط القضايا والمواضيع والفرضيات وتترج بأبوابها بالحجة القاطعة والبرهان العقلي التجريدي ليأخذ مجاله في التطبيق الميداني بالحياة... وليست الفلسفات المثالية تنشد ان تكون ايدولوجيا سياسية أو فكرية يصار الى تطبيقها العملي في تغيير الحياة كما هو حال الفلسفتين الماركسية والبراجماتية الذرائعية... وهذا ما لا يتوفر عليه الشعر أيضا فهو لايعظ الناس في تغيير الحياة أو فهمها كوجود أثر معطى كما في مباحث الفلسفة، وأما ينقل ما تمور به النفوس ويعتلج الوجدانات مثل الحب والاخلاص والاخلاق والسياسة وغيرها من قيم، هي غيرها القيم التي تتناولها الفلسفة بشمولية المعنى في الاخلاق والجمال مثلا، التي يتداخل بها السرد السايكولوجي

السلوكي مع الفهم الفلسفي وقد لا يكون تعالق الفلسفة بالسرد الادبي حتى على مستوى التعبير عن الجماليات....هنا رب معترض يقول ان بعض فلاسفة علوم اللغات جعلوا من الفلسفة مجالا متعالقا بالادب في لغة التعبير، كما فعل جاك دريدا في التفكيكية وفعله بعضهم في النقد الادبي البنيوي التي أخذ بعض المفكرين من التفكيك اللغوي منهجا في دراسة الادب بما هو أدب، هذا مافعله رولان بارت وباختين ودي سوسير وفلاسفة الشكلاية الروس مطلع عشرينات القرن العشرين الفائت، ومن قبلهم سارتر وكامو وبيكيت وكافكا وغيرهم جرى تداخل الفلسفة مع الادب عندهم كتجنيس أدبي في الرواية والقصة والكتابة المسرحية والفنون وغيرها باستثناء الشعر فهو ما لم تستطعه الفلسفة ترويضه.

والتدليل على أن الفلسفة مبحث من العلوم الانسانية، والشعر فنا وضربا من الفنون وكلاهما بنية مستقلة بذاتها، وأنه من الخطأ الجمع بين الاثنين بدراسة معيارية نقدية أو تحليلية لغوية معرفية واحدة.

فمثلا كانت الرياضيات كعلم قديما متداخلة مع الفلسفة، وكان علم الرياضيات أحد مدخلات الفلسفة ومخرجاتها، ومرتكز أساس ثابت في التناول الفلسفي لدى عشرات الفلاسفة المحدثين في وقت نعلم فيه أن الرياضيات بعيدة عن مجال التناول الشعري ولو جزئيا فقط، بعد السماء عن الارض.....كما أن تداخل الفلسفة بالعلوم لم يجعل المفهومين بلا دلالة استقلالية بحثية ومختبرية أحدهما عن الآخر وبقي العلم تجريبيا تحليليا بينما بقيت الفلسفة علما أو تنظيرا لا تسعفه التجربة العلمية ولا محاولة تطبيق الافكار الفلسفية على واقع الحياة بمختلف مناحيها.

أذن الفلسفة مبحث معرفي كباقي العلوم الانسانية وليس تجنيس أبداعى أدبيا أو فنيا وتخيليليا يلغي رقابة المنطق والعقل في تغليبه نسج الخيال والعاطفة، وهو ما يقوم عليه الشعر... بعض قضايا الادب والفنون والجمال عولجت فلسفيا منذ سقراط وافلاطون وارسطو والى يومنا هذا كما عند هيجل وسارتر ودريدا وفوكو وبارت وعشرات غيرهم، عولجت كقضايا تهم الفلسفة ولم تعالج على أنها آداب وفنون في

الفلسفة. أو انها فعاليات فكرية فلسفية أو مواضيع ومعالجات تتداخل فيها الفلسفة مع الاداب والفنون بالغاء الفوارق أو بعضها بين الاثنين بنية الفلسفة وبنية الفنون والاداب، فهذا متعذر مستحيل. ولقد عمد ألان باديو في كتابه(بيان من أجل الفلسفة) الى إرساء تقاليد الكشف والابانة عن استقلالية النص الفلسفي رغم كل محاولات أدماجه في العلوم الاجتماعية أو السياسية أو الادب.(نقلا عن علي رسول/موقع المثقف الالكتروني/6/6/2018).

الفلسفة لغويا جنس من أجناس العلوم الانسانية قائم بذاته كبنية معرفية لها مجالات أشتغالها ومحددات مواضيعها، والفلسفة مباحث ومناهج ونظريات تكرّس جهدها لتفسير الحياة والانسان والوجود والموت والحرية والتاريخ والكون الى آخره وكذلك مواضيع الميتافيزيقيا واللاهوت سابقا. ولا بأس من التذكير ثائية أن ميزات الفلسفة أنها منطق عقلي ومتخيّل تجريدي صارم لا يلغي نظام اللغة كما يفعل الشعر في تكسيه اللغة في أنماط التعبير اللغوي التداولي التواصلي للغة، التفلسف منطق تجريدي لا يلغي حضور رقابة العقل على التفكير، ومنطقه شبه الرياضي في البرهنة على صحة منطقاتها وفرضياتها متوخية أن تقود الوصول الى قنوات تهتم الوجود الفردي للانسان، والوجود الانساني كنوع في تعالقه الانطولوجي مع الطبيعة والميتافيزيقا.

بينما نجد الشعر كضرب عاطفي متخيّل من الفنون القولية يغيب عنه فاعلية وحضور العقل في وصاياته على اللغة الشعرية بخلاف الفلسفة في منحيين: الاول منحى أنعدام تماسك وأنسجام الترابط التناغمي المنظم بلاغيا ومنطقيا في اللغة الشعرية، فالشعر يعمد الخروج على النظام اللغوي المفهومي التداولي الذي أدرجناه قبل قليل، فهو- الشعر - يعمد الى تفكيك النسق اللغوي وتناغمه المنظم الى حد يصل ألغاء السياق اللغوي المتعارف عليه في لغة التواصل والتدريس والمؤلفات في مختلف العلوم الانسانية وغيرها من مجالات الإبداع. والمنحى الثاني أن الشعر هدفه أولا واخيرا مخاطبة وتفعيل العواطف والوجدانات والاحاسيس على حساب تغييب رقابة وحضور العقل في الوصاية على اللغة، لقد سعى السرياليون والدادائيون والبرناسيون الغاء نظام اللغة

التداولي العام في الشعر والفنون والادب عموما، في جعلهم منتجات ومخرجات اللغة هو في التاكيد على أهمية الاشعور في كتابة أنشئالاته وتداعياته لغويا في ضروب الابداع الادبي والفن، التي تكون خروجاً تاماً على نظام اللغة التي ينتجها الشعور في التعبير منها ضروب كتابات السرد في الفلسفة والتاريخ وباقي العلوم الانسانية...

وأختم بالقول في هذه المداخلة السريعة تعريفي للحادثة الشعرية في تقاطعها مع الفلسفة كعلم أني وضعت تعريفا للشعر ما بعد الحداثي ما نصه: الشعر الحداثي وما بعد الحداثة هو تهويم لغوي بلاغي، غير مبرمج، أو منمط بنائيا وشكليا، وهذه الفوضى الخلاقة مجازيا تسعى من خلال طغيان توظيف الخيال والتخييل الذي هو ضرورة قصوى في / من مقومات الشعر الحقيقي، إلى الغاء حضور منظومة الأفكار العقلية الدارجة في كل ضروب المعرفة والفلسفة منها في منحين، كلاهما ليسا في صالح بناء الشعرية، لكنهما مفروضان حداثيا، المنحى الاول هو أن الشعر ما بعد الحداثي ألغى دلالة اللغة المحلية اليومية الواقعية الاجتماعية من حياتنا، والمنحى الثاني أن طغيان المخيال الاشعوري غير المنضبط بنوع من العقلانية يلغي منظومة الأفكار العقلية كلغة استعمال توظيفي تواصلي خاص بالفعل الابداعي، يحتاجه الشعر، فأضحى الشعر الآن هو تداعيات الاشعور في وصاية ضبابية كابية للعقل في تنظيم عقلانية النص، كي لا يدخل الفوضى من أوسع أبوابها، في غياب التنظيم الدلالي والجمالي للنص كلغة. وفي هذا كله وغيره لا تبقى للشعر علاقة تجنيس تربطه بالفلسفة.

مداخلة في فلسفة الفن

العلم او الايديولوجيا هي معارف تراكمية تمتد عموديا مثل طوابق العمارة والبناء، وكل من العلم او الايديولوجيا بحكم التراكم العمودي يبدآن الاضافة من حيث أنهى سابقوهم الاخرون، وهذه مسألة شرحتها في كتابي الحداثة - اشكالية التوصيل والتلقي الصادر في طبعتين 2013 بغداد، 2014 بيروت.

أما الادب والشعر والفنون على أختلافها فمسارها الفني التجديدي أفقيا، أي أمتدادا طويلاً في الزمان والمكان، والفن الحديث والمعاصر يرتبطان بعصور الفن القديمة ارتباطا تاريخيا دون مقدرة واستطاعة مرحلة ما، او مدرسة، أو تيار، أزاحة الآخر السابق وطمس تاريخيته والغاء بصمته الانسانية الحضارية الجمالية من عصره.

والتماهي مع عظمة فنون ما قبل التاريخ في معيارية يجدها الفن المعاصر اليوم الطريق الوحيد المتبقي أمامه نحو التجديد في العودة الى البدائية في الفن، وكأنها أصبح تطور الفنون اليوم محكوما بدائرة مغلقة من الدوران الذي يعيد نفسه بل يكرر نفسه، فالسريالية والتكعبية والتجريدية خير دليل على هذا التوجه والمنحى في مسعى العودة الى البدائية في الفن، بوسائل التجريد الفتازي والعبثي واللامعقول والتجريد الفوضوي على خلاف تجريد الرياضيات والعلوم المنظم.

بعد أستنفاد محاولات التجريب الفني وعجزه عن تقديم اضافات تدفع الفنون المعاصرة الى أمام خارج مسار السعي نحو العودة الى البدائية في الفن. التي باتت هذه البدائية الطريق الوحيد نحو التجديد المعاصر. (يلاحظ اعمال بيكاسو مثالا صارخا لهذا النوع من التوجه الاسلوبي في فن التشكيل).

التراكم الكمي العمودي في العلوم قاطبة، وفي الايديولوجيا أيضا يلغي أو يتجاوز ما قبله، في حين يحافظ التراكم الكيفي النوعي في الادب والفنون، على أنه متجدد دوما ولا يلغي ما سبقه. فمثلا الانطباعية في الرسم، والواقعية، والرومانسية، وغيرها من

المدارس الفنية، لم تلغ أحداها الاخرى، ولا المدارس الفنية الحديثة والمعاصرة أستطاعت الغاء تلك المدارس والتيارات التي سبقتها، فروائع الفن تبقى خالدة في تراكمها النوعي، وليس في تراكمها الكمي.

التراكم النوعي للادب والفنون يقوم على ثلاث مرتكزات، الاول ان التراكم النوعي للفن يبقى محتفظا بـ (فردانية) المبدع. أي الذاتية (الانا) ويلعب الانفعال والالهام دورا مزدوجا في المنجز الإبداعي في توكيد ذاتية المبدع من جهة، وأهمام المنجز الفني كصنعة متفردة من جهة ثانية، والثاني أستقلالية المنجز الإبداعي كموضوع يأخذ كامل استقلاليته بعد أنجاز الفنان له، الثالث تمرده على الالغاء أو المجاوزة لما قبله، وقدرة البقاء المتطاول زمنياً لما يأتي من تطور فني بعده.

ولو نظرنا الى نظرية الفيلسوف الايطالي كروتشه في الفن لوجدنا أنها تقوم أولا في الذات على اعتبار النشاط الفني هو حدسي تعبيري مستقل تماما عن شتى الاعتبارات العلمية والاخلاقية والدينية والاجتماعية والتاريخية،⁽¹⁾ وحينما يقرر كروتشه أن الفن للفن، فانه لا يعني سوى استقلالية الفن عن كل ما هو واقعي أو عملي.

نرى أيضا بأن الايديولوجيا تختلف جوهريا عن العلم، فالحقائق العلمية نسبية القياس وتجريبية، وقوانين العلوم قابلة للنقض كنظريات وفروض، ونجد الايديولوجيا كأفكار معتقدية وضعية شمولية، يحكمها التطبيق المجتمعي، والنسبية اليقينية في دوام صوابها وأستمرار صحتها وقدرتها أمتلاك حيوية البقاء والمطالبة الزمنية. ونقض وتجاوز نسبية الايديولوجيا أكثر يسرا وسهولة في نقضها بالقياس لصعوبة تجاوز نسبية القوانين العلمية، وتجريبيتها لانها ميدان علم تطبيق مختبري.

أما في حالة نسبية الفنون والابداع فتكاد تكون معدومة قياسا الى نسبية القوانين العلمية، وعقائد الايديولوجيا، فالفنون غير محكومة بالنسبية الا في القليل جدا، من تراكمها الكيفي، متمثلاً في أندثار غير الاصيل والخالد ومغادرة تاريخيته.

التجريب يحكم الفنون بعمق شمولي وزمني لا يعرف التوقف ولا الحدود المرسومة، وكذا الحال في التجريب العلمي والتطبيق الايديولوجي لكن باختلاف بين

العلم والفن، ومن افادة الادب والفنون من سرعة التجريب الجمالي والتجديد المستمر نجد طفرات الابداع النوعية في الفن، أسرع واكثر غرابة وادهاش من طفرات العلم والايديولوجيا التي يحققها التجريب العلمي بنقض ما سبق أو مجاوزته بأكثر صوابا. العلم لا يسعى وراء تحقيق (جماليات)، باعتماده العواطف والتذوق والاحاسيس الوجدانية كما يعتمدها الابداع الفني ويسعى لتحقيقه في اعتماد تلك الوجدانات والحدوس والرموز الياحائية.

ربما يجد أحدهم أن فرع العلم، الطب الجراحي التجميلي هو إعادة خلق أبداعي من الجمال الحسّي المباشر بوسائل طبية ربما يفوق ما تحقّقه تحفة نحت جميلة مثلا، تعطي أنطباعات انسانية وراحة نفسية وجدانية أعمق أثرا، بما تستطيع تحقيقه تحفة نحتية تشكيلية!!.

هنا تكمن مفارقة معيارية، فالجمال المتحقق بمشروط الطبيب الجراح، يطغى فيه الموضوع على الذات، الموضوع هو جسد الانسان أو جزءا منه يطغى على فردانية الطبيب الذي يعتمد المهنية الطبية الصرفة، تختلف عنها جمالية اللوحة الفنية أو المنجز الابداعي التي هي الموضوع، ويأتي بالمرتبة الثانية في أهمية تغليب توكيد الذات او (أنا) المبدع الفنان باكثر من أهمية الموضوع، والجمال هنا الذي يأتي في المرتبة الثانية، بالقياس الى (أنا) المبدع التي هي اولا وقبل كل شيء آخر الأهم في انجاز لوحة أو قصيدة شعرية، فالفنان يمتلك ذاتية جمالية لا تعتمد المهنية كما الحرفية في الجراحة، الطبية، وأنما تعتمد أدوات أبداعية لا يمتلكها غير متاحة سوى لفنان، مثل المخيال، الحدس، الادراك، الانفعال، التأمل، العاطفة، التذوق، الرمز، التقنية الفنية، الاسلوب....الخ.

التجميل الذي يحققه الطب الجراحي هو أشتغال على متعين محدود، هو جسم الانسان أو جزءا منه، تقتصر على تشريح وفسلجة أعضاء الجسم، والمنجز هنا يكون محاكاة الواقع وليس محاكاة المثل، أي الكمال المطلق في حين أن الاداب والفنون هي تجاوز للواقع في نشدان تحقيق محاكاة المثل، الذي هو افتراض تخيلي وهمي مطلق لا يمكن بلوغه، يقوم على متخيلات ومتجليات مأمولة لواقع افتراضي يستعبده الخيال المبدع

الخلق أكثر من مشرط الجراح المهني، عمل الطبيب ليس فناً، بل أبداع من نوع مهني جمالي يختص بالإنسان كفرد ووجود، يناقضه عمل الفنان جمالياً، فهو يحيط بالإنسان كمجموع في تداخله مع الطبيعة والنفس والحدوس والخيال، وما وراء الطبيعة.

ثم أن التجميل الطبي هو مهارة علمية كموضوع للطبيب من الممكن الانتفاع بها والافادة المباشرة منها وتكرارها لمن يرغب بها. في حين يكون الجمال الابداعي الفني والادبي وأن كان ذاتيا - موضوعيا، لكن لا يمكن تعميمه (براجماتيا) فقد يقبله بعض الناس ويرفضه آخرون فليس كل متلقي تعجبه لوحة يسارع الى اقتنائها، وهذا يؤكد أكثر من ميزة واحدة تحسب للفن كونه ذاتيا، ويبقى موضوعه ثانويا، كذلك تنعدم فيه اليقينية المطلقة، وهو حدس يحكمه المخيال في جوهره وماهيته. ثم أن الفن والادب غير قابل للتجريد بمعناه كما في علوم الرياضيات، فالتجريد الفني هو نوع من الرمزية الياحائية الجمالية التي لا يحكمها قانون ولا تضبطها معادلة رياضية او فيزيائية او كيميائية، بالعكس من ذلك يكون التجريد في الرياضيات هو علاقات منظمة عقليا بين أعداد ومعادلات خاصة تفتقد المرموزية الحيوية الجمالية كما في الفن، ويحكمها ألام قسري القانون الرياضي أو الفيزيائي أو الكيميائي. ومقبولية الفن ومتعينه الجمالي هو في التجسيد، والتجريدية في الفن كما في السيرالية والتكعيبية مثلا، هي تجسيد نوعي لمفردات وعناصر التجسيم في اللوحة وهو غير التجريد في علوم الرياضيات واللغة.

وكما ذكرنا سابقا فنون هي أبداعات كيفية (نوعية)، يحكمها النوع الجمالي والذوقي، وليس التنوع البيولوجي في الاحياء والمخلوقات، ويبقى الابداع الفني فرديا ذاتيا، بينما يبقى العلم والايديولوجيا ملكا مشاعيا للجميع، بمعنى تحقيق المنفعة حسب القول المأثور (العلم نحن والفن أنا).

كما يطلق المذهب الطبيعي في الفن، تأسيسا على الواقعية مدرسة ما يسمى الوضعيين التي تزعمها فلوبير، اميل زولا، موباسان، فقد كان المذهب الطبيعي بالنسبة الى هؤلاء عبارة عن المنهج العلمي مطبقا على الفنون حيث يعتقد أميل زولا أن مهمة الفنان

هي أن يسجل ما يقع في الطبيعة ويفسره لكي يكون الفن نسخة طبق الاصل عن الطبيعة⁽¹⁾.

منطلقين من أن الطبيعة هي الكمال والمثال الاسمي، ولايجوز للفنان تخريب هذا الاتساق المتوازن الرائع في الطبيعة، وتعتبر هذه المدرسة في الوقت الحاضر بطروحاتها مناقضة تماما للفن المعاصر التجريدي الذي هو خروج على الانساق في الطبيعة وفي غيرها، مؤكدين تفكيك هذه الانساق برؤى فنية وحدوسات ومرموزات غريبة هو ما يسعى الفن تحقيقه، وليس أمامهم كثير اهتمام بالانساق الجمالية في الطبيعة، فقد يكون القبيح المنفر هو المطلوب، ولا تسجيل او محاكاة واقعية ما يحدث في الطبيعة، فأصبحت روائع الاعمال الخالدة لمايكل انجلو او ليوناردو دافنشي وغيرهما أعمالا متحفية خالدة وجزءا من تاريخ البلاطات الملكية، وعظمة الكاتدرائيات وجزء حيوي خالد من لاهوت الديانة المسيحية أيضا.

يقول وايتهد: (أن مجرد خلود الشعراء لهو الدليل المادي القاطع على أنهم يعبرون حدسا انسانياً عميقاً، أستطاعت الانسانية بمقتضاه ان تنفذ الى ما في الواقعية الفردية من طابع كلي شمولي) لذلك لم يتردد وايتهد من الاستفادة من خبرات شعراء مثل شيلي، وردزورث لتكملة الخبرة العلمية وكافكا وغيره، كشخصيات ذات تأملات فلسفية.⁽²⁾

ولم يتردد هيدجر في أن يشغل نفسه بدراسة شعر هولدرين من أجل الكشف على دلالاته الميتافيزيقية، ولم يكتف ميرلوبونتي تأثره بسيزان، وعالج البير كامو بعض شخصيات ديسكوفيسكي وكافكا وغيره كشخصيات ذات تأملات فلسفية.

(1) د.قيس هادي احمد، فلسفة الجمال بين الحقيقة والخيال، دراسات فلسفية، ع20، 2007، ص45.

(2) دكتور حسام الالوسي، مجلة دراسات فلسفية، ع20/2007، نقلا عن زكريا ابراهيم: مشكلة الفلسفة، القاهرة، 1971، ص162.

الخيال والطبيعة في الفن

تعتبر آراء الفيلسوف غارودي في الفن من الارهافات للمفاهيم التجريدية والنظرة الجمالية لمستقبل الفن. ففي كتابه واقعية بلا ضفاف الذي يعتبر الآن من كلاسيكات فلسفة علم الجمال، يشير غارودي فيه أن الإبداع الفني الجمالي لا يستمد مقوماته من الطبيعة فقط في البحث عن الجمال، والا كان أعظم الفنانين هو الذي يقدم لنا فنا مماثلا للطبيعة.

صوابية وصحة هذه المنطلقات والتي كان يطالب بها على صعيد الفكر الماركسي كل من لوكاتش وغرامشي، تذهب أنه بخلاف المفهوم الفلسفي الافلاطوني التقليدي، أن الفن هو (محاكاة) المثل الأعلى في الطبيعة، أي بمعنى نقل وأستنساخ الجمال من الطبيعة كمصدر وحيد للالهام الفني.

ثم جاءت الانعطافة الكبيرة في فلسفة الفن ومفاهيمه وتياراته المتعددة في رفض المنطلقات الافلاطونية في محاكاة المثل في الطبيعة. وتؤكد هذا الفهم أكثر بعد اختراع كاميرا التصوير الفوتوغرافية. من حيث أن أروع نماذج محاكاة الطبيعة تنجزه وتوفره لنا كاميرات التصوير، أسود وابيض، وملون، وتجسيم ثلاثي الأبعاد كذلك.

ما يقوم به التصوير الفوتوغرافي - وأن كان هذا ضربا من الفنون التشكيلية له مدارسه واساليبه إنما يمثل المحاكاة الجامدة في لقطة واحدة من سلسلة جريان الطبيعة والحياة. بمعنى أن التصوير الفوتوغرافي الفني يستمد مقومات بنائه الفني من الطبيعة ولها ومن أجلها، فهو يستمد من الطبيعة خامات الحرفة الفنية بمعزل عن فاعلية خيال الانسان الإبداعي وآلية تنفيذ تلك الأخيلة في الواقع الفني.

مدارس وتيارات الفنون الكلاسيكية مثل الواقعية والانطباعية والرمزية تعتبر محاكاة الواقع والطبيعة وإعادة تخليقها الفني مرات عديدة يجعل من الطبيعة والوجود الواقعي والمعيشي للانسان هي مصادر الفن وحرفية منجزاته الفنية.

في تطور لا حق في مدارس وتيارات فلسفة الفن والحداثة أتضح قصور تلك النظريات الفنية وتم تجاوزها فنيا منذ قرون طويلة في ضرورة اعتماد (الخيال) الانساني والمخيلة الفنية المخضبة، أستكمالاً لما تعطيه وتمنحه الطبيعة من خامات تدخل في عملية المنجز الفني، وهذا ينطبق على الشعر وبعض الفنون التي لا تعتمد الألوان والمساحات والفراغات والكتل كما في لغة التوصيل التشكيلي.

أن المواد الخام التي تمنحها الطبيعة للفنان ليست كافية لتخليق فن حقيقي دائم أصيل، فلا بد للفنان من أضافة نوعين من الاسلوبية في تخليق الفن وانتاج العملية الفنية، هما الخيال الفني المخصب في أستقدام وأكتشاف عوالم غير معروفة ولا مسبقة ووضعتها في مختبر الانتاجية الفنية، الشيء الآخر المكمل لخامات الطبيعة وخيال الفنان هو الخبرة المهنية المكتسبة في كيفية توليف معطيات الطبيعة مع معطيات الخيال الفني في تنظيم حرفية أنجاز اللوحة التشكيلية، وفي توزيع الالوان والكتل والمساحات والفراغات في نسق هارموني منظم.

الخيال أسمى خاصية يحتازها الانسان مع خاصية الذكاء في تطوير وجوده وأغناء وتأثيث حاضره وأنتقاله من مرحلة تطورية الى مرحلة أخرى أكثر تطوراً.

من هنا نستطيع القول أن معطيات الطبيعة كخامات أولية في الانتاجية الإبداعية لا تخلق منفردة لوحدها فنا أصيلاً خالداً يطاول البقاء، كذلك نجد أن جنوح الخيال الفني في مدارس التجريد وما بعد الحداثة ممثلاً بالسريالية الغرائبية عند أندريه بريتون في الشعر، وسلفادور دالي في الفن التشكيلي، وكذلك التكعيبية عند بيكاسو والعودة للبداية في الفن وغيرها من المدارس الحداثوية في الفنون التشكيلية أمّا تقوم جميع هذه التيارات والمدارس على أستثمار الخيال الفني في نوع من الادهاش غير المتوقع فتتازيا بمعزل عن كل تأثيرات المحيط والطبيعة، وهذا هو الرسم بالافكار والمفهوم، وهناك دعوة أخذت حيز التنفيذ في الاوساط الادبية والفنية في أمريكا واوروبا والغرب تذهب الى ضرورة تخصيب الذاكرة التخيلية عند الفنان في تعاطيه للمخدرات وفي أعتمااد الاشعور الذي ينتج الفن والادب في تغييب وصاية العقل نهائياً.

وفي قول هيجل: يبدو أننا محقون في افتراضنا أن جمال الفن هو أعلى من الطبيعة، فجمال الفن جمال مبدع، أنه مولود جديد للعقل وبمقدار ما يبدو الروح ونتاجه أعلى من الطبيعة وظواهرها، كذلك يبدو جمال الفن أعلى من جمال الطبيعة. العملية الجمالية يقودها العقل المتخيل، أما العلمية فيقودها العقل المجرد.

وبحسب هيجل أيضا: أن الجمال الذي يخلقه الفن لهو دون مستوى الجمال الطبيعي بكثير، وأن أعظم فضل للفن في هذه الحال هو الاقتراب في ابداعاته من الجمال الطبيعي. كما يعتبر هيجل أن الجمال الفني هو أسمى من الجمال الطبيعي لأنه من نتاج الروح التي هي أسمى من الجمال الطبيعي وأن سمو الروح ينتقل بالضرورة الى نتاجه الفني.⁽¹⁾ من الواضح وجود تناقض في هذا الفهم لا يحتاج الى زيادة في التوضيح في مابينة واختلاف الجمال الطبيعي باعتباره المثال الاعلى في الفن كما يذهب له هيجل، وأن الفن الحرفي المصنوع أبداعيا لا يكون في مستوى أو أعلى من جمال الطبيعة.

أن مايدعو الى عدم الاخذ بهذه الفرضية الهيجلية، هو أن روح الطبيعة الكلي المطلق ممتد غير محدود بالقياس الى الروح الفني للفنان الذي بدوره يستجلب من الطبيعة ويستمد من روحها الكلي سمّوه الفني، وهذا السمو الروحي لا يمتلك الاطلاق في المطلق اللامتناهي كما الطبيعة الذي يخلع قدرة أغناء الروح الطبيعي. كما نجد من الصحيح أن الفنان حالم يملؤه حلم الواقع الفعلي على حد تعبير سانتيانا، ألا أننا نجد أن حلم الفنان وسيلة تنفيذه هو تكسير المألوف في بقاء مرجعيته تغيير الحياة وتخليصها من رتابتها.

أذن لولا المناداة بضرورة أعمال الخيال وتوظيفه في الفن للوصول الى عوالم غير مكتشفة ولا مسبقة لكان الفن التشكيلي توقف عند سيزان ورامبرانت وفان كوخ وغويا وماتيس في مدارس وتيارات عصر النهضة في الفن التي أصبحت كلاسيكية كالواقعية والانطباعية والرمزية في محاكاتهم رسم الطبيعة في ذاتها، ولكن متى وضعناها في نسق فكري له معنى، أو امّودج اكتسبت معناها على حد تعبير وفهم البنيوية.

في التعبير الهيدجري المستمد من فلسفة علم الجمال أنه يضعنا أمام حقيقة موت الفن للأسباب

التالية:

1. بوصف الفن يوتوبيا بعيدة عن التحقق والاستيعاب والاستهلاك الواسع.

2. أن الفن أصبح سلعة استهلاكية نخبوية يتداولها الارستقراطيين الاغنياء.

3. بوصف الفن صمتاً أمام حقيقة أن أساسيات الموروث الفني بالنسبة للفهم الجمالي الفلسفي

للفن باتت في حكم الموت والزوال.

وهم نهاية التاريخ

ثبت أن التفسيرالمادي الماركسي للتاريخ شأنه شأن المناهج والدراسات التاريخية المضادة له المثالية المقاطعة الراضة للجدل التاريخي،كالرأسمالية الديمقراطية والليبرالية وغيرها،الجميع يشتركون في حقن تحفيزيات محرّكة ذاتية للوقائع التاريخية والاحداث في تبرير انتقالات التاريخ النوعية او ما يسمى الطفرات، في وصول التاريخ الى غايات وحتميات سعى الى بلوغها في السيرة التطورية المحكومة بأرادته الذاتية وبالضرورة ونزوعه لخير الانسانية في تقدم التاريخ الى أمام، مع عدم أهمال الماركسية عامل الانضاج الموضوعي(الاقتصادي، الاجتماعي، الثقافي) في الانتقالات والتحويلات النوعية المراحلية عبر التاريخ. كان هذا التفسير الجدلي الماركسي أستقراءاً وأستنتاجاً للتاريخ كماض أختط مساره، قبل أكتشاف أو وضع قوانين المادية التاريخية وصياغة فلسفتها المعروفة،وتبلورها المتكامل في التطبيق الاشتراكي الشيوعي.على وفق ديناميكية تحفيزية ذاتية حملها التاريخ في مساره التطوري الطويل لآلاف السنين أو يزيد،متجاوزة بذلك أية عشوائية أو سلسلة مصادفات أن يكون لها سببا او تأثيرا سلبيا أو ايجابيا في مسارتطور التاريخ عبر العصور.

بمعنى أن التاريخ البشري كان محكوما- حسب الماركسية- بالتطور الذاتي والموضوعي الطبيعي قبل أهتداء الماركسية أكتشاف تلك القوانين المادية الجدلية.وأن هذه المراحل التطورية أخذت نصيبها في التطبيق المرحلي الانتقالي من مرحلة الى أخرى اكثر تطورا وتقدما في حياة الانسان ووجوده كحتميات ضرورية ملزمة للتاريخ بلوغها، ويجب أن تحصل في التاريخ البشري عموما بمعزل عن ارادة الانسان وتصنيعها وحاجته لها.

ومن الجدير ذكره أن داروين في نظرية التطور والانتخاب الطبيعي للصالح، أستبعد فكرة الغائية التطورية والحتمية في ألزام التاريخ السير بمقتضاها حسب النظريات التي ذهبت في هذا المنحى التطوري الحتمي.وأن التطور الطبيعي للحياة والكائنات على الارض حسب نظرية داروين البيولوجية لا تسري ولا تنطبق في معطياتها على التاريخ

البشري في أرتقائه التطور الانثروبولوجي الذي هو علم دراسة الانسان كوجود أرضي يعنى بتطوره التاريخي.

الملفت للملاحظة أن التفسير الماركسي (قفلة) التطور التاريخي بمرحلة افتراضية في حتمية ووجوب أنحلال الرأسمالية الامبريالية لتعقبها المرحلة الاشتراكية الشيوعية، وهكذا تتوقف دورة حياة التطور التاريخي وهو ما لم يحدث..

بالمقابل نجد أن الرأسمالية (المعومة) هي الاخرى من جانبها (قفلة) التطور التاريخي بما اطلقت عليه نهاية التاريخ عولميا عندها، عقب أستفادتها التاريخية المجانية من تمزق الاتحاد السوفيتي وأنهيان النظام الشيوعي دراماتيكيًا ونادت بعدها أنه لا تاريخ بعد العومة الرأسمالية وأن العومة هي نهاية التاريخ وأقول نجم وعصر الايديولوجيات السياسية في قيادتها التاريخ.

لم يكن واردا في الاستقراء التنبؤي الماركسي أن ينهار النظام الشيوعي قبل انهيار الرأسمالية الامبريالية، هكذا كان التفسير الاستقرائي الماركسي للتاريخ القائم على مركزية الفهم أن التطور البشري منذ العصور الاولى للبشرية، كان محكوما بغائيات وحتميات وقوانين طبيعية تقود التاريخ قسرا وبمعزل عن أرادة الانسان، قوانين ذاتية مصدرها الواقع المعيشي للبشر، ونضجهم الاقتصادي والاجتماعي والثقافي موضوعيا.

نخلص بايجاز أن تطور التاريخ ماركسيا بنوع من الغائيات والحتميات الضرورية، كان مرتكزه التحفيز الذاتي الديناميكي الشغل فيه باستمراره تطور الواقع الاقتصادي والاجتماعي ومن ثم الثقافي أيضا، هذا التفسير تم دحضه تاريخيا في بروز وانبثاق عصر العومة وعدم أنحلال النظام الرأسمالي الامبريالي، رافقه انحلال النظام الاشتراكي الشيوعي في منظومة الاتحاد السوفيتي القديم، وبذا تنتفي الحاجة لدحض ما سبق وتم دحضه تاريخيا واقعيا على الارض، في وجوب إعادة دحضه بالتنظير الايديولوجي او الفلسفي في الفكر والايديولوجيا.

من جانب آخر تلتقي العومة مع الماركسية في أعتمادهما الغائية والحتميات الضرورية في أن تكون الصدف التاريخية هي الاخرى محكومة بموازة تطور التاريخ. في

التفسير التاريخي من جهة وفي أقالهما التاريخ المراحل بمرحلة معينة، كلا حسب احتياجاته السياسية من جهة أخرى.

الماركسية أوقفت التاريخ على رأسه بدلا من قدميه كما فعل هيجل، حين أعتبرت الشيوعية آخر مراحل تطور التاريخ البشري. وكذا فعلت العولمة في اعتبار أنها تمثل مرحلة نهاية التاريخ ونهاية عصر الايديولوجيات وأنه لم تعد هناك حاجة ولا ضرورة لمرحلة تاريخية تلي العولمة وتتعقبها.(مقولات فوكوياما في نهاية التاريخ وأفول عصر الايديولوجيات).

أن العولمة لا تمثل صيرورة تاريخية في وصولها لحتمية تاريخية أوجدتها ومهدّت في أنبثاقها، كانت متوقعة ومحسوبة لا بد أن يصلها تطور التاريخ البشري، بل ولدت العولمة من صدفة عشوائية تطويرية نوعية طارئة على الاستقراء التاريخي، ساهم بوجودها أنهيار الشيوعية السوفييتية بشكل دراماتيكي غير متوقع. ولم تنبثق العولمة بعوامل تحفيز ذاتية أعتملت مع فاعلية الجدل الموضوعي بايجادها تاريخيا.

أذ كان النظام الرأسمالي حينها يراوح بمشاكله ولا يزال في عصر العولمة، ولم تدب به الحركة الا بعد أنهيار النظام الشيوعي، لتأخذ العولمة دورها المتفرد في الهيمنة في غياب الند والمنافس. وبدأ التنظير العولمي يذهب منحى اكثر راديكالية في التبشير ليس في نهاية التاريخ وحسب وانما في (حتمية) صدام وصراع الحضارات، وترشيح الاسلام المتطرف لقيادة هذه المهمة بالضد من العولمة التاريخية.

النظام العولمي الرأسمالي لن ينجو هو الآخر من التجاوز والمغادرة في تفسيره التاريخ على وفق المنطق الايديولوجي السياسي قصير النظر، ليلتقي بذلك مع الاخفاق الشيوعي في (اقفال) التاريخ مرحليا، حينما اعتبرت العولمة نفسها المحطة الاخيرة لوقوف قطار التاريخ البشري.

وبذا فان النظام الرأسمالي العولمي أدرك جيدا، بل أراد - خاصة الآن عولميا - ان لا يكون هناك غائيات وحتميات تطويرية تعتمل داخل التاريخ الانساني يتجاوز العولمة و تقوده الى مراحل متقدمة جديدة بعد العولمة تفقدها مبرر وجودها تاريخيا.

كما اوضحنا أن كلا النظامين الشيوعي والرأسمالي قفلا التطور التاريخي سياسيا كلا من جانبه على أساس من حتمية تاريخية أصبحت الآن (اكسباير) منتهية الصلاحية التداولية والاستعمال.فالتاريخ الانساني لا يتوقف في مرحلة افتراضية تملئها المصلحة السياسية الايديولوجية المرتبطة بذلك النظام.

هذا الاقفال الافتعالي للتاريخ شيوعيا وأرأساليا في مرحلة تطويرية من مراحل المستمرة، نجد فيه النظرية تسبق الواقع ولا تأتي تفسيرا له، وتسبق المسار التاريخي ولا تهديه او يهتدي هو بها، والنظرية تجرّ التاريخ وراءها وتتقدمه، لكن لم ولن تلبث هذه الدوغمائية الفجّة طويلا قبل الاصطدام بحقيقة ان التاريخ يصنع النظريات ويسحبها وراءه وليس العكس. وليس بمقدور النظريات والمناهج كتابة تاريخ يمشي ويعيش على الارض.

الحقيقة التي أثبتتها التاريخ بمساره العشوائي اللاغائي وغير الحتمي في التطور أنه لا التفسير الماركسي ولا التفسير العولمي قادر على غلق مسار التاريخ وإيقاف قطاره في محطة نهائية واخيرة لا تاريخ بشري تطوري بعدها. هذا مناف لحيوية وديناميكية الوجود الانساني على الارض.

كما أن التاريخ لم يستقم سابقا ولن يستقيم لاحقا في صناعة (المتنفذ الحاكم) للتاريخ وكتابته او البطل الخارق أو أية سلطة دينية او سياسية له، وسوف لن يستقيم وتلجم تطوره الى ما لانهاية المصالح السياسية والايديولوجية أيضا كما حاولت سابقا وفشلت. لأن التاريخ تحكمه العشوائية والصدف الطاردة للغايات والحتميات، كما أن التاريخ هو متمرد وعسير أيضا في حركة تطوره المتلاحقة من السيطرة عليه ومصادرته من قبل الحكام والملوك والمتطرفين والابطال الخارقين. أو من قبل أصحاب النظريات المسبقة على حركة التاريخ ومحاولة سحبه وراءهم، ربما كان أمكان حدوث ذلك في عصر أو فترة زمنية. لكنها تبقى مرحلة مقطوعة و كسيحة في التعميم فالنظريات لا تصنع تاريخا ولا تقدر سحبه تابعا وراءها.

أن التاريخ في مجمل اخفاقاته وتراجعاته وقطوعاته وتقدمه، هو سلسلة من المصادفات العشوائية التي يتخللها ويعتريها التقدم الى أمام بأرادة انسانية وليس بقوى ذاتية غير منظورة، الى جانب القطوعات والتراجعات غير المنتظمة التي أعاقت مسار التاريخ. وبحسب سارتر (فأن جميع الامور تحدث بالمصادفة التي هي الصفة الاساسية المميزة للوجود).

كما أن عشوائية التاريخ وتأثير المصادفات فيه جعلت من تطوره لا يحده انتظام المسار ولا تحكمه غائيات غير منظورة يسعى بلوغها. ووصول مرحلة تطويرية مجاوزة لسابقتها بعد انضاج عاملي الذاتية والموضوعية اللذين مصدرهما الفعل الانساني المتحقق على الارض وليس ديناميكية ذاتية شغالة غير منظورة ولا محسوسة تلهم التاريخ وتقوده الى مراتب التقدم الى أمام، مثال ذلك الثورات الشعبية والتمردات والكفاح المسلح والحركات الاصلاحية في مختلف مشاربها وغيرها هي التي كانت تصنع مراحل تاريخية متقدمة وتبديل حال سيء الى أفضل منه. وفي هذا يبرز الدور للارادة الانسانية الفاعل والجوهري في تقدم التاريخ الى أمام. ومن هنا نجد الفروقات التاريخية بين شعب وآخر أو أمة واخرى، وهذه الانجازات المتناثرة كجزر معزولة ليس بمقدورها ومكنتها أن تحكم مسار التاريخ البشري بمجموعه بنوع من الغائيات المرحلية البعيدة المستقبلية. وصناعة تاريخ مرحلي في بلد أو عدة بلدان لا يعني ذلك تخليص التاريخ البشري من مساره العشوائي والاعتباطي. وعشوائية المسار التاريخي وتأثير المصادفات ونتائجها غير المحسوبة التي لا وصاية ولا دخل مباشر لارادة الانسان بها، فهي باقية ولا تنتهي، صحيح جدا أن الوجود الانساني سابق على التاريخ، وهذا الوجود وحده كفيل بأعطاء التاريخ معنى وهدف، لكن في المحصلة الانسان وحده يعمل على تصحيح المسار العفوي الشاذ غير المنتظم للتاريخ، ولكنه لا ينهي بذلك تلك العشوائية في التاريخ التي تنتظمه داخليا على الدوام. كما أنه لا معنى لتاريخ أو أي معطى انثروبولوجي أو معرفي أو وجودي من غير أسبقية فعالية الانسان عليه وتأثيره فيه و تعليل سبب وجوده وعلة حصوله أيضا. وبهذا يقول

أرتيجا (أن التاريخ يستوعب أحداث الحياة الانسانية الماضية والحاضرة والمستقبلية, وما لا يتصل بالانسان ليس تاريخا, فالتاريخ هو الآنية في المحل الاول, يليها الطبيعة باعتبارها ميدان التاريخ).

هويتنا اليوم

مفردات جغرافيا المكان هي إحدى مصادر تشكيل الذاكرة الثقافية لدينا، هي مسارب وأمتدادات هيمنة ماضوية غير فاعلة ولا تعيش الحياة بمعاصرة مفروضة، وتسطيع أمتدادي لا متناهٍ يقطع الأجتهااد التنويري المقموع بالحجر القسري أجتماعياً - سياسياً (سلطويا)، في منع أن تأخذ زمانية التاريخ بعدها الحضاري العصري.

الذاكرة الجمعية الثقافية ألاجتماعية تدور في بؤرة مركزية ترسيخ المهيمن الماضوي بأشكالته المتخلفة وتعقيداته المعيقة لحراكتنا وانطلاقتنا النهضوية، وهي مثابات أرتكاز أشكال لا حصر لها من عبودية هيمنة التخلف الذي يستوطن حربائية المكان في تغييب حضورنا المعاصر أن نعيش خارج الزمن، ويتخذ أشكال الكتبان الرملية التي تنقلها العواصف من مكان لآخر مبقية على نفس المكونات الرملية الفارغة لها ووجودها السرايي الخادع. أنها مفردات مزج الفكر التدبتي السياسي المتطرف مع بداوة السلوك والذهنية المجتمعية بما يتسم به من سطحية في التعامل مع مظاهر الحياة المعاصرة.

مرتكزات التخلف مواضعات تسحب نفسها باستمرار نحو (المقدس) الماضوي الوهمي الراسخ في ذاكرتنا الجمعية ثقافياً أجتباعياً، وتقاطع بأصرار عنيد رجعي ضرورات تفعيل زمانية التاريخ المغيبة عندنا التي هي وثبات ملحاحة وطفرات نوعية في وجوب أعتمادها في ترسيم معتقداتنا العصرية وسمات عصرنا المحكوم بالتبدل والتغيير المستمرين، هي مسألة أن نكون داخل أو خارج عالم اليوم المعاصر.

من أبجديات وجوب تفعيل زمانية التاريخ في حياتنا هو في وجوب ألغائنا قدسية التخلف من جغرافيا المكان وذهنية الزمن الماضي أن يكون هو اليوم والمستقبل، معتقدات الخرافة وتوريث التخلف جيلا بعد جيل. أجيال المجتمعات العربية، وجغرافيا المكان ليس الكيان المحدد بالمسح الهندسي على الارض فقط وأنها بمكوناته المشكلة كذاكرة معرفية جمعية وبنية ثقافية مجتمعية لنا، لها حضور دائم في أبقائنا بمغطس الجهل والفقر والثبات

والجمود ونزعة الدم في الاحتكام لمشروعية ما هو لنا وما هو علينا، ما يمثل دوراً لنا وما يمثل استحقاقاً علينا.

الدلالة الرمزية على سبيل المثال لـ (السيف) في حياتنا أصبحت اليوم أشكالية مفاهيمية عقائدية دينية حضارية غير متفق عليها، وصل التباين والاختلاف فيها حد أدانة الدلالة التاريخية لرمزية السيف لما تحمله من تأويل ديني وحشي مزدوج يعطل الفهم الحضاري الديني الاخلاقي (القيمي) الموحد في بناء حوار الحضارات وترسيم مستقبل التعايش السلمي في عالم اليوم.

الدلالة التاريخية الرمزية للسيف كانت تمثل معطى حضارياً للامتين العربية والاسلامية في حين أصبح اليوم (رمزاً) للعنف والتطرف والارهاب المستتر بأيديولوجيا الفكر الديني فهو اليوم أداة تنفيذ وحشي في قتل المسلمين بعضهم بعضا وتكفير بعضهم البعض.

بما يجعل من السيف اليوم رمزاً لقتل الناس الأبرياء نساءً وأرجالاً وأطفالاً وسفك الدماء بهمجية مدانة أنسانيا لا مثيل لها في أي بقعة من العالم لايعيش فيها مسلمون متطرفون.

أخيرا كي نكون منصفين لغيرنا قبل أنفسنا من حقنا أن نقول حين أستعمل المسلمون السيف في الماضي لنشر الاسلام في أصقاع العالم لم تكن دول اوربا وشعوبها وأمم العالم قاطبة تستخدم (السيف) عصا في رعي الأغنام!! وأما هم أيضا أستعملوه في شن الحروب والذبح وسفك الدماء هذه حقيقة تاريخية تنسحب على قرون طويلة من عمر البشرية بمختلف أديانها وليس أستثناءً منها أحد من امم وشعوب الارض، وتبقى المعضلة في توظيف السيف في عصر لم يعد يهتم حل الاختلافات بالاحتكام له مطلقا.

انتهى